الجانب الغربی

فی حلّ مشکلات الشیخ محیی الدین

ابن عربی

ابو الفتح محمد بن مظفر الدین محمد بن حمید الدین بن عبدالله

مشهور به شیخ مکی

به اهتمام و حواشی

نجیب مایل هروی

تهران ۱۳۶۴

الجانب الغربی

فی حلّ مشکلات الشیخ محیی الدّین

ابن عربی

ابوالفتح محمد بن مظفرالدین محمد بن حمیدالدین بن عبدالله

مشهور به شیخ مکی

به اهتمام و حواشی

نجیب مایل هروی

تهران ۱۳۶۴



• الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محی الدین ابن عربی

• شیخ مکی

• تصحیح: نجیب مایل هروی

• حروفچینی: شرکت حروفچینی گیتی خودکار ۸۹۰۸۷۷

• چاپ اول: ۱۳٦٤ = ۱٤۰۵

• تعداد: ۲۰۰۰

• چاپ: سبز

• لیتوگرافی: ۱۱۰

• انتشارات مولی

تهران — خیابان انقلاب — چهارراه ابوریحان — تلفن ٦٤۹۲٤۳

فهرست مطالب

مقدّمهٔ مصحح

الجانب الغربی

(متن)

• فهارس:




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

یادداشت

۱ـ ضرورت نشر و بررسی آراء ابن عربی

پیداست که یکی از بزرگترین مشایخ اندیشه‌ور و متفکّری که در دامن فرهنگ اسلامی پرورش یافته شیخ اکبر محیی الدین أبی عبدالله حاتمی طائی اندلسی مشهور به ابن عربی متوفی ۶۳۸ هجریست که با پیدایش وی تصوف اسلامی صبغهٔ علمی گرفت و زبان عرفان رمزناک‌تر شد و دقیق‌تر، و همچنان مسایلی بسیار بسیار باریک و نازک در حوزهٔ عرفانی جوانه زد و رشد یافت و بسیاری را به جانبداری و تأمّل واداشت وعده‌ای را نیز به دشمنی و خصومت بر انگیخت و این برخوردهای خصمانه هر چند کاملاً مضر نبود ولیکن تا حدّی اسباب بی‌توجّهی را نسبت به آثار و آراء ابن عربی فراهم آورد.

باری همچنان که متذکر شدیم شیخ اکبر چه در ایّام حیات و چه از پس در گذشتش بر عارفان فارسی زبان و عرب زبان اثری شگرف داشت بطوریکه با ظهور صدرالدین قونوی و محقّقانه نمودنِ آراء ابن عربی توسط همو، تأثیر اندیشه‌های شیخ اکبر را بر عارفان فارسی زبان تشدید کرد و تقویت بخشید آنچنانکه نه تنها بزرگترین شارحان فصوص همانند مؤید الدّین جَندی و عبدالرزاق کاشانی و قیصری و بابارکنا شیرازی و امیر سیّد علی همدانی و کمال الدّین حسین خوارزمی و صاین الدین علی ترکه و

محب‌الله بهاری از میان فارسی زبانان برخاستند بلکه مخالفانی چون شیخ محقّق علاء الدّوله سمنانی و علی بن سلطان محمد قاری هروی، و موافقان و مدافعانی چونان جلال‌الدین دوانی و عبدالکریم جیلی و ابوالفتح محمد معروف به شیخ مکّی نیز از میان ایرانیان و فارسی زبانان برخاستند و به نشر و جرح و تعدیل و تحقیق و تشریح آراء ابن عربی همت گماشتند.

دیگر از گونه‌های تأثیر ابن عربی بر فارسی زبانان آنست که عده‌ای از شارحان مثنوی مولوی و دیوان حافظ و گلشن راز برای توجیه و توکید آراء جلال‌الدین محمد مولوی و شمس‌الدین حافظ و محمود شبستری از یافته‌ها و عقاید و سخنان ابن عربی بسیار بهره برده‌اند و به گمان خود آراء مولوی و حافظ و شبستری را به مددِ یافته‌های ابن عربی شرح کرده‌اند. چندانکه شارحان مثنوی اعمّ از پیشینیان و متأخران جانب این توکید ناسخته را ملحوظ داشته‌اند. مثلاً کمال‌الدین حسین خوارزمی در شرح بسیار شیرین خود یعنی جواهر الأسرار و زواهر الأنوار از آراء شیخ اکبر و دیگر شارحان فصوص در توجیه و تشریح مثنوی بسیار مدد گرفته است و قسمت عمدهٔ ده مقاله‌ای را که در آغاز جواهر الاسرار به عنوان مدخل شرح مثنوی آورده، ترجمهٔ محض مقدّمهٔ معروف قیصری است بر فصوص الحکم[1].

همچنان بیشترینهٔ شارحان حافظ نیز جانب اینگونه قیاسهای بی‌اساس را متوجه بوده‌اند و در تعبیر و تفسیر آراء حافظ از سخنان ابن عربی کمک گرفته‌اند.[2]

---

(۱) رک: جواهرالاسرار ۱۵۱—۲۰۳ قیاس کنید با مقدمهٔ شرح فصوص قیصری، چاپ سنگی تهران—بدون شمارهٔ اوراق—نیز بنگرید به مقدمهٔ نگارنده بر شرح فصوص الحکم خوارزمی.

(۲) در میان شارحان حافظ بیشتر از دیگران مولانا بدرالدین به استقبال آراء ابن عربی رفته است. رک: بدر الشروح، بیشتری صفحات.

نیز شارحان گلشن راز چون محمّد لاهیجی و جلال‌الدین محمّد دوانی متوفی ۹۰۸ هجری[۳]، و نعمة الله بن محمود مشهور به شیخ بابا نخجوانی متوفی ۹۰۲ هجری[۴]، و شاه داعی شیرازی[۵] متوفی ۸۷۰ هجری در توجیه سؤالات امیر حسینی هروی و پاسخهای محقّقانهٔ محمود شبستری از آثار و آراء شیخ اکبر بهره برده‌اند.

ناگفته پیداست که تأثّر از ابن عربی در میان شارحان مولوی و حافظ و شبستری کاریست بسیار نااستوار و بدور از صواب؛ زیرا همچنانکه میان جهان بینی حافظ و مولوی کمتر قرابتی نمی‌توان جست، نیز یافته‌های مولوی و حافظ را به مددِ آراء ابن عربی تعبیر و تفسیر کردن هیچگونه قربی و توفیقی نخواهد داشت.

بهر حال عبارات مزبور چنین می‌نماید که نه تنها سایهٔ آراء و اندیشه‌های شیخ اکبر بر عارفان و محقّقان فارسی زبان گسترده بوده، بل در نمودن و احیاء آثار ابن عربی، فارسی زبانان سهمی عمده داشته اند و دارند، ولیکن با کمال تأسف معاصران به این نکتهٔ مهم کمتر پرداخته اند و در احیاء آثار فارسی پیشینیان که پیرامون تفسیر آراء و شرح آثار ابن عربی پرداخته شده کمتر کوشیده اند.

اما تصحیحات و تحقیقاتی که تاکنون پیرامونِ آثار و آراء شیخ اکبر

---

(۳) رک: شرح بعضی از ابیات گلشن‌راز، مجلّهٔ تحقیق در مبدأ آفرینش، تیرماه ۱۳۴۲، ص ۱۳ــ ۲۵.

(٤) نگارنده نسخه‌ای از شرح نخجوانی از سدهٔ سیزدهم به خط نستعلیق نزدیکی از کتابدوستان هروی دیده و تورّق و تصفّح کرده‌ام. نسخه‌ای نیز از ین شرح در کتابخانهٔ دانشمند محترم آقای شیخ‌الاسلامی در تهران موجود است «رک: گلچین معانی، گلشن راز و شروح مختلف آن، نسخه‌های خطی ٤:۵۳) درصورتیکه به نسخهٔ آقای شیخ‌الاسلامی دسترسی پیدا کنم به تصحیح و چاپ این شرح ارزنده اقدام خواهم کرد إن‌شاءالله تعالی.

(۵) رجوع شود به نسائم گلشن، بیشتری صفحات، نیز رک: مفاتیح الاعجاز صفحات ۱۱۸، ۱۷۱، ۲۷٤، ۳۸۸، ۵۷۶ و دیگر صفحات.

به فارسی شده[۶]، و آن دسته از کارهایی که نگارنده در دست چاپ دارد بقرار زیر است:

• شرح مقدّمهٔ قیصری بر فصوص الحکم: می دانیم که مقدّمهٔ قیصری یکی از امّهات متون عرفانی بشمار می رود مقدّمهٔ مزبور چه در میان پیشینیان و چه در میان متأخران و معاصران همواره مورد توجه بوده و تراجم و شروح عدیده و مختلفی بر آن مقدمه به فارسی پرداخته شده است از آن جمله است ترجمهٔ کمال الدین حسین خوارزمی که مقدّمهٔ مذکور را در آغاز جواهر الاسرار و نیز در آغاز شرح فصوص خود گنجانده است. نیز ترجمه و شرحی از مقدمهٔ قیصری به وسیلهٔ ملا محمد صالح معروف به فخر العلماء کردستانی به فارسی شده است[۷]، و همچنان استاد معاصر آقای سید جلال الدین آشتیانی بر مقدّمهٔ مزبور شرحی مفصّل و منقّح نوشته اند و بچاپ رسانیده اند.

• نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص: از شروح خوب و ارزندهٔ فصوص الحکم به زبان فارسی است که بوسیله رکن الدین مسعود شیرازی معروف به بابارکنا پرداخته شده. بابارکنا این شرح را براساس شروح عبدالرزاق کاشانی و قیصری پرداخته و گاهگاهی به شرح جَنْدی نیز نظر داشته است[۸].

---

(٦) می دانیم که به زبان عربی سوای چاپ و نشر امّهات آثار ابن عربی تحقیقات زیادی نیز تألیف و یا تعریب شده است و از با ارزش ترین تحقیقات مزبور مؤلّفهٔ اسین بلاثیوس است تحت عنوان «ابن عربی، حیاته و مذهبه» که بوسیله دکتر عبدالرحمن بدوی به عربی ترجمه شده است.

(۷) این ترجمه مسمّی است به تبیان الرموز، و به کوشش دانشمند ارجمند آقای محمود فاضل به سال ۱۳٦۰ در مشهد چاپ شده است.

(۸) شرح سه فص از بیست و هفت فص شرح مزبور باهتمام آقای دکتر مظلومی بچاپ رسیده، امید است که بیست و چهار فص دیگر این شرح را نیز زودتر بچاپ برسانند و زحمات ارزندهٔ خود را به ثمر برسانند.

• ترجمة الفصوص: امیر سید علی همدانی متوفی ۷۸۶ هجری نیز بر فصوص الحکم تأمّل گونه‌ای داشته و ترجمه گونه‌ای از فصوص کرده است که نگارنده نسخ متعددی از این شرح تهیه دیده و در آتیه به چاپ و نشر آن خواهد پرداخت.

• شرح فصوص الحکم: کمال الدین حسین خوارزمی محقّق و شاعر و شارح بنام و توانای سدهٔ نهم هجری نیز فصوص الحکم را ترجمه و شرح کرده است. شرح خوارزمی بر فصوص الحکم ابن عربی را نمی‌توان شرحی مستقل نامید؛ زیرا این شرح ترجمهٔ محض شرح قیصری است به علاوه اشعاری از خود شارح و سنائی و عطار و مولوی و خواجه ابوالوفا.

• شرح فصوص ترکه: صاین الدین علی ترکه نه تنها شرح فصوص پرداخته، بل در آثار دیگرش همچون تمهید القواعد و رسایل کوتاه از آراء ابن عربی بسیار بهره برده است. نثر فارسی ترکه در غایت تکلّف است و تصنّع، با آنهم بایسته است که جمیع آثار فارسی او نشر گردد و به بررسی گرفته شود.

• خواجه محمد پارسا نیز بر فصوص الحکم شرحی موجز و فشرده به زبان فارسی دارد که نسخی از آن در کتابخانه های داخله وخارجه موجود است و جای دارد که احیا گردد. برای نسخ آن رک: فهرست نسخه های فارسی ۱۲٤۱، فهرست موزهٔ ملی پاکستان ۲٤۵.

• نعمة الله ولی نیز دو رساله در خصوص فصوص دارد یکی در شرح ابیات فصوص و دیگری در شرح فصوص که به اهتمام آقای دکتر نوربخش در مجموعهٔ رسایل او (۶۱/۲ــ ۸۳) بچاپ رسیده است.

• خواجه عبیدالله احرار نیز پاره‌ای از اشعار معضل فصوص را به فارسی شرح کرده است که نسخی از آن در کتابخانه‌های ایران و پاکستان موجود است. رک: فهرست نسخه های فارسی ۱۳۰۱، فهرست گنج بخش ۷٤۷/۲، فهرست موزهٔ ملی پاکستان ۲٤۶.

• نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص: عبدالرحمن جامی محقّق نامبردار قرن نهم هجری نیز بر نقش الفصوص و خود فصوص تأمّلاتی داشته و شرح مزبور را به فارسیِ آمیخته به عربی پرداخته است. شرح مزبور از تراوشات فکری جامی نیست بلکه جامع تعبیرات و آراء شارحان پیش از اوست. این شرح را دانشمند محترم آقای ویلیام چیتیک با متد بسیار عالمانه‌ای تصحیح و چاپ کرده‌اند.

• شرح فصوص: شرحی دیگر که به فارسی در سدهٔ یازدهم هجری پرداخته شده است، شرحیست بسیار جامع و ارزنده از قاضی محب الله بهاری متوفی ۱۱۱۹ هجری. شارح این شرح را به سال ۱۰٤۱ هجری پرداخته است و از جمیع شروح مهم عربی و فارسی بهره برده و نیز از اندیشه‌های عرفانی اسلامی ـــ هندی متأثر بوده است. نگارنده این شرح را از روی دو نسخهٔ آصفیه و مجلس تهران تصحیح کرده است و چاپ آن را بجهت تهیهٔ عکس سومین نسخهٔ آن که در کتابخانهٔ موزهٔ ملی کراچی ـــ پاکستان[9] موجود است معطّل گذاشته.

سوای شروح مزبور از فصوص الحکم برخی از رساله های مختصر ابن عربی مانند حلیة الأبدال نیز به فارسی ترجمه شده است که باید مورد توجّه محقّقان فارسی زبان قرار بگیرد و در امرِ تصحیح و چاپ آن رساله های مترجم اقداماتی لازم بعمل آید[10]. نیز معاصران به ندرت به ابن عربی و آراء و آثار وی توجه داده‌اند و آثاری به فارسی پرداخته‌اند که امّهات آنها عبارتند از:

• تعلیقه بر فصوص الحکم: گفتارهایی است آموزشی از مرحوم محمد حسین فاضل تونی متوفی ۱۳۳۹ هجری که برای تفهیم پاره‌ای از آراء ابن

(۹) فهرست نسخه های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان ۲٤٤.

(۱۰) ترجمهٔ رساله‌ای از ابن عربی را (کدام رساله؟) آقای دکتر علی شیخ الاسلامی تصحیح و در جشن نامهٔ هانری کربن ۱۷۳ـــ۱۷۹ بچاپ رسانیده‌اند.

عربی در مجامع آموزشی بسیار سودمند است و مفید.

• ابن عربی و متصوّفه: عنوان مزبور فصلی است از کتاب «سه حکیم مسلمان[۱۱]» تألیف دانشمند محترم آقای دکتر سید حسین نصر که به اهتمام آقای احمد آرام به فارسی ترجمه شده است و متضمن احوال و اهمّ آثار و پاره‌ای از آراء شیخ اکبر می باشد.

• ایمان فرعون: این عنوان تعلیقه ایست از دانشمند ارجمند آقای دکتر شفیعی کدکنی که بر متن مترجم «تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا»[۱۲] اثر نیکلسون نوشته‌اند. همچنانکه می دانیم و در همین کتاب حاضر نیز مفصلاً بدان پرداخته شده است یکی از مسایلی که ابن عربی به بحث برداشته اینست که فرعون بر اثرِ شهادت به خدای بنی اسرائیل طاهر مطهر از دنیا رفته است این نکته از اساسی ترین نکاتی است که دشمنان ابن عربی را به دشمنی و ردّ و طرد وی برانگیخته و عده‌ای چونان بقاعی و عبدالرحمن وکیل را آنچنان تحریک کرده است تا او را بناروا «طاغوت اکبر» بخوانند[۱۳].

• دیگر از کتابهای بسیار ارزنده و مفیدی که درین اواخر در بارهٔ ابن عربی به زبان فارسی ساخته و پرداخته شده است کتابیست به نام «محیی الدین بن عربی، چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی» تألیف آقای دکتر محسن جهانگیری. این کتاب در زبان فارسی از تألیفات بسیار موفق و خوبیست که متضمن احوال و آثار و آرا و مشایخ و اصحاب و معاصران و موافقان و مخالفان ابن عربی است.

• مکتب ابن عربی: عنوان مزبور بخشی است از کتاب «دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران[۱۴]» تألیف آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب، که به تأثیر فصوص بر تصوف ایران اختصاص داده شده و از نوشته های

(۱۱) صفحات ۹۹ـــ ۱۴۶.
(۱۲) صفحات ۲۰۱ـــ ۲۰۸.
(۱۳) رک: هذه هي الصوفية ۳۴.
(۱۴) صفحات ۱۱۹ـــ ۱۵۹.

خوب و مستند روزگار ماست.[١٥]

° ° °

٢ـ آراء دشمن‌انگیز ابن عربی

همچنانکه در جای دیگر نیز نوشته‌ام[١٦] تصوّف اسلامی از بدو پیدایش با مخالفت متشرعان روبرو شد. در آغاز مخالفت مزبور بسیار ناچیز و اندک بود؛ زیرا که صوفیه نیز آراء نازک و دقیق و تندی ابراز نکرده بودند؛ دیری نپایید که با ظهور بایزید بسطامی وحلاج و ابراز داشتن سخنان دقیقی، که بعدها به نام شطح نامیده شد، و پشمینه پوشی رونق یافت و خانقاههای متعدد به نامهای دویره و... در خراسان مورد توجه قرار گرفت خصمان نیز بر مخالفتهای خود افزودند بطوریکه ازسدهٔ پنجم مخالفتهای خود را برعلیه تصوّف به صورت کتاب و رساله مطرح کردند و صوفیه را بجهتِ برگزیدن صوف و خانقاه و دوری از علم ورزی و...[١٧] و تفضیل اولیا بر انبیا[١٨] سرزنش کردند و سخنانی درخورِ خویش و نه سزاوار آنان بر قلم آوردند.

امّا با ظهور ابن عربی و ابراز عقاید خاصّش نه تنها این مخالفتها ادامه یافت، بلکه قسمت عمده‌ای از دشمنیها متوجّه شیخ اکبر شد و صرفاً او بود که هدف سهام زبان قلم و قلم زبان دشمنان قرار گرفت. مخالفان ابن عربی بعضاً از مشایخ صوفیه بوده‌اند و عده‌ای نیز از جملهٔ متشرّعان و متفقّهان بشمار می رفته اند.

---

(١٥) سوای آنچه معرفی کردیم تألیف‌ها و ترجمه‌های دیگری نیز به زبان فارسی دربارهٔ ابن عربی و عقاید او داریم که همهٔ آنها را در «کتابشناسی عرفان و تصوف اسلامی» معرفی کرده‌ام.

(١٦) مناقب الصوفیة ٨.

(١٧) رک: تلبیس ابلیس ١٦٩ــ٢٧٨، تاریخ التصوف الاسلامی ٧٠، تبصرة العوام ١٢٢ــ١٣٣، صید الخاطر ٢٥.

(١٨) رک: المصباح فی التصوف ٢٦ــ٣٥.

آنان که خود از مشایخ صوفیه بوده‌اند و با ابن عربی مخالفت ورزیده‌اند یکی علاء الدّوله سمنانی است و دیگری سیّد حیدر آملی.

علاء الدّوله سمنانی به خاطر اینکه ابن عربی به مطلقیّت وجود اشاراتی دارد بر وی تاخته است وطیّ نامه‌ای که عنوانی عبدالرزاق کاشانی در خصوص این مطلب نوشته است حملاتی تند[۱۹] و به قول قاضی نوراللّه شوشتری[۲۰] نه در خور علاء الدوله بر ابن عربی کرده است حالانکه وی از کنه مفاهیم شروط ثلاثهٔ وجود ـ یعنی وجود بشرط شیء و وجود بشرط لاشیء و وجود لابشرط شیء ـ بدور بوده و آنچه ابن عربی به عنوان وجود مطلق به اعتبار وجود لابشرط شیء عنوان کرده، آن را به اعتبار وجود بشرط لاشیء برگرفته و به سرزنش وی پرداخته است.[۲۱]

و امّا سیّد حیدر آملی که در بسیاری از موارد با یافته‌های ابن عربی همداستان بوده و به وی احترام می گذاشته و شارح آراء وی بوده و نیز پشتیبان عقاید او بشمار می رفته، بخاطر اینکه شیخ اکبر در زمینهٔ ولایت، عیسی علیه السّلام را خاتم ولایت مطلقه برگرفته و حضرت مهدی (عج) را نیازمند وی دانسته، بر وی ایراد گرفته است و سخنان سنّی گرایانهٔ او را نا استوار و سست نموده و سرزنشش کرده است[۲۲].

و امّا آرائی که ابن عربی بر آنها بسیار تأکید دارد و خصمان متشرع را به تکفیر وی برانگیخته تا او را «طاغوت اکبر» بخوانند و از هیچگونه ناسزاگویی در حق وی کوتاهی نکنند بقرار زیر است:

---

(۱۹) رک: نفحات ۴۸۳.

(۲۰) رک: مجالس المؤمنین، ترجمهٔ علاء الدوله، العروة لاهل الخلوة و الجلوة ص۴۵ ح ۱.

(۲۱) رک: نفحات الانس ۵۵٤، طرائق الحقائق ۱: ۳۲٤، العروة ۲۶.

(۲۲) رک: جامع الاسرار ٤۱۹ و ٤٤۷. باید گفت که آثار شیخ اکبر چون بحریست که هم در آنجا درّ و صدف است و هم خس و خاشاک. گاهی در نوشته‌های وی نازکترین و دقیق‌ترین نکته‌هایی در زمینهٔ طبقات اقطاب می‌بینیم و گاهی نیز متوکل عباسی را که سفاکیهایش زبانگرد مؤرخان است در نوشته‌هایش به نام قطب می‌شناسیم.

* **وحدت ادیان**

اینکه غایت مقصود عباد از طریق عقیدتی شان یکیست و در نهایت به یک مقصود که همانا رب واله مطلق است می رسند نکته ایست که در میان اکثر صوفیه بصورتهایی رایج و متداول بوده است[۲۳]، امّا ابن عربی در تبیین این نکته بسیار کوشیده، و ظواهر دین را چون تمثالهایی برگرفته است که بایستی سوزانده شود. البته باید توجه داشت که این باز پس کشیدن حجب ظاهر و صوری دین به نزد ابن عربی نه بدان معنی است که وی ترک تکلیف کرده بوده باشد و یا طرد ظواهر طاعات و اعمال جوارح را تجویز کرده باشد؛ زیرا آنچنانکه از کیفیّت سیر و سلوک وی بر می آید، و نیز آثار وی نمایندهٔ آنست و همچنان شارحان آراء و مفسّران یافتهایش گفته اند: «اعتقاد وی در تکلیف آنست که بنده هر چند ولیّ کامل و عارف و مشاهد و صاحب تجلّی باشد هرگز به مرتبه ای نمی رسد که تکلیف از وی مرتفع شود والاّ فلا، و هر که غیر این اعتقاد کند کافر و ملحد و زندیق است. و جمیع امور شرعیه بر همان حکم است که علماء ظاهر از فقها و محدّثین و مجتهدین گفته اند، نه آنست که حکمی دیگر دارد ورای آن حکم. و جمیع اولیا و علما و خواص و عوام در احکام شرعیّه متساوی الأقدام اند، نه آنست که احکام شرعیّه نسبت به بعضی واجب باشد و نسبت به بعضی واجب نباشد»[۲۴].

باری ابن عربی نه تنها در فتوحات، بلکه در بیشترینهٔ اشعار

---

(۲۳) مولوی معنوی گوید: شمس الحقائق ۲۵۷.

نه شرقیم نه غربیم نه علویم نه سفلیم — نه زارکان طبیعیم نه از افلاک گردانم
نه از هندم نه از چینم نه از بلغار و سقینم — نه از ملک عراقیم نه از خاک خراسانم
نشانم بی نشان باشد، مکانم لامکان باشد — نه تن باشد نه جان باشد که من خود جان جانانم
دوئی را چون برون کردم، دوعالم رایکی دیدم — یکی بینم یکی جویم یکی دانم یکی خوانم

(۲٤) الجانب الغربی ۷۳ـ الف. عبارات مزبور ترجمهٔ متصرفانه ایست از سخنان ابن عربی در فتوحات مکّیه که شیخ مکّی به فارسی برگردانیده است.

عاشقانه‌اش پیوسته به وحدت ادیان توجه داده، و نموده است که آنچه از ین نظر برمی‌آید «دین حبّ» است دینی که بسیاری از کدورتها و حجابهایی را که حدّ فاصل آدمیان شده مرتفع می کند و فرو می کشد. به این اشعار وی توجه بفرمایید:

لقد صارَ قلبی قابلاً کلَّ صورةٍ فمرعیً لغِزْلانٍ و دیرٌ لرهبانِ
و بیتٌ لاوثانٍ و کعبةُ طائفٍ و الواحُ توراتٍ و مصحفُ قرآنِ
ادینُ بدینِ الحبِّ انّی توجّهت رکائبُهُ فالحبّ دینی و ایمانی[۲۵]

* **ایمان فرعون**

یکی از جنجالی‌ترین و دشمن‌انگیزترین مسایلی که ابن عربی عنوان کرده است ایمان فرعون است و اینکه چون او از پس دیدنِ بنی اسرائیل و خشک شدن دریا و نجات آنان، به امید و طمع نجات به خدای تعالی ایمان آورد و گفت: «آمنت به بنوا اسرائیل[۲۶]» بنابرین وی در هنگام قبض روح طاهر مطهر بوده و عذاب او در همین دنیا و منتهی به غرق اوست در دریا.

شیخ اکبر جمیع آیاتی را که در قرآن کریم در باب فرعون آمده با رأی و نظر خود تأویل کرده و در بعضی جاها در توکید ایمان او کوشیده است. مثلاً در تأویل آیهٔ «أدخلوا آل فرعون اشدّ العذاب[۲۷]» گفته است: دخول به نار مرجوع است به آل فرعون، و مراد از آن آیت آنست که قوم فرعون تنها به آتش می‌روند و فرعون در نار نخواهد رفت[۲۸].

لازم به یادآوریست که قبل از ابن عربی بعضی از صوفیه مانند حلاج

---

(۲۵) ترجمان الاشواق ۳۹. نیز رک به اشعار ابن فارض درین خصوص، و ردّ زین الدین عراقی برنظریهٔ وحدت ادیان در مصرع التصوف ۱۱۱و ۲۴۱.

(۲۶) یونس (۱۰): ۹۰.

(۲۷) المؤمن (۴۰): ۴۶.

(۲۸) الجانب الغربی ۳۰ـ پ.

به فتوت و جوانمردی فرعون قایل بوده‌اند، ولی باید توجه داشت که سخنان ابن عربی در خصوص ایمان فرعون نه تنها هماهنگ و یکدست نیست بلکه گاهگاهی در کمال تناقض و تضاد و تقابل است. در فصوص الحکم بیشتر بر این نظر تأکید دارد که خداوند روح فرعون را آنگاه قبض کرد که او ایمان آورده بود و به رحمت الهی امید بسته بود، بنابرین در هنگام غرق، فرعون از هرگونه پلیدی و کدورات دنیایی رسته بود[۲۹].

آقای ابوالعلاء عفیفی در شرحی که بر فصوص نوشته است در زمینهٔ نظریهٔ ابن عربی در خصوص ایمان فرعون، فقط به سخنان شیخ اکبر در فصوص توجه داشته و جمیع آراء ابن عربی را درین خصوص در نظر نگرفته[۳۰]، و این نظر مباحثه‌ای ابن عربی را همانند مخالفان وی از جملهٔ اعتقادات او بر انگاشته است حالانکه چنین نیست و همچنانکه متذکّر آن شدیم سخنان ابن عربی در خصوص ایمان فرعون مختلف است بطوریکه گاه بر له آنست و گاه بر علیه آن.

(۱) همچنانکه گفتیم در فصوص بیشتر به ایمان فرعون تأکید کرده است ولی در فتوحات مکّیه گاه عاقبت امر او را به حق حواله می کند و گاه چنان می‌نمایاند که فرعون از اهل هلاک است چنانکه گفته است (که[۳۱]: «مجرمین چهار طایفه اند و همه در نار اند و از نار بیرون نمی آیند و ایشان متکبّران‌اند بر الله تعالی، مثل فرعون و مانند او از آن کسانی که دعوی ربوبیّت از برای نفس خود کرده‌اند و نفی آن از خدا نموده‌اند. [از ین جهت] گفت: «ما علمت لکم من اله غیری» و گفت: أنا ربّکم الأعلی ... و دوم مشرک اند و سوم معطّل اندو چهارم منافق اند».

---

(۲۹) فصوص الحکم ۱: ۲۰۱.

(۳۰) أیضاً ۲:۲۹۸ به بعد، قیاس کنید با دکتر شفیعی کدکنی: تصوف اسلامی ۲۰۱ـــ۲۰۵.

(۳۱) فتوحات، باب ثانی و ستین، الجانب الغربی ۳۱ـــ الف.

نیز در کتاب القدس فی مناصحة النفس در همین مورد گفته است که: «اگر سرّ الوهیّت را استعمال کنی و از ین ادو یهٔ عبودیّت استعمال نکنی، بیرون شدی تو با فرعون و نمرود[۳۲]».

باری همچنانکه دیدیم ابن عربی در فصوص به ایمان فرعون تصریح کرده و در فتوحات و آثار دیگرش او را از اهل هلاک و از متکبّران دانسته، و در جای دیگر از فتوحات عاقبت امر او را به حق واگذار شده است ـــ فامره الی اللّه ـــ بنابر ین نمی‌توان به صراحت عنوان کرد که این نظر ابن عربی از جمله معتقدات مسلّم او بوده باشد، و امّا این تناقض در سخنان وی، که در خصوص ایمان فرعون دیده می‌شود به قول شیخ مکّی[۳۳] می‌نمایاند که مسألهٔ ایمان فرعون به نزد ابن عربی از قبیل مباحثات است نه از قبیل اعتقادات؛ ولیکن عده‌ای چون برهان‌الدین بقاعی و علی بن محمد قاری هروی که صرفاً به فصوص نگر یسته‌اند بر ابن عربی با شدت تاخته‌اند و پنداشته‌اند که مسألهٔ مزبور از مسلمات عقیدتی اوست[۳۴].

* حبّب إلیّ من دنیاکم النساء

ابن عربی در فص محمدی(ص) نوشته است: «إنّما حبّب إلیه النساء فحنَّ إلیهن لأنه من باب حنین الکل إلی جزئه، فأبان بذلک عن الأمر فی نفسه من جانب الحق فی قوله فی هذه النشأة الانسانیة العنصر یّة «ونفخت فیه من روحی[۳۵]».

(۳۲) به نقل الجانب الغربی ۳۱ـــ الف.

(۳۳) الجانب الغربی ۳۱ـــ ب.

(۳٤) رک: مصرع التصوّف ۱۳۵ و ۱٤۰. باید گفت که قاری هروی رساله‌اش را در ردّ رسالهٔ «ایمان فرعون» جلال‌الدین دوانی پرداخته به نام «فرّ العون من مدعی ایمان فرعون» که ضمیمهٔ رسالهٔ ایمان فرعون دوانی بچاپ رسیده است.

(۳۵) فصوص الحکم ۱: ۲۱۵. تفسیر قول رسول اکرم(ص) که مبتنی است بر دوستداری نساء از نظر ابن عربی چنین است که چون مرأة جزوی است از کلّ رجل، و به اعتباری فرع

این دقیقه را شیخ اکبر بر مبنای حدیث معروفی گفته است که در کتب حدیث مانند مسند احمد و نسائی و مستدرک حاکم و سنن بیهقی به روایت انس بن مالک آمده است به این صورت: «حُبِّب إلیَّ من دنیاکُمُ النّساء و الطیبُ و جُعلتْ قرّةُ عینی فی الصّلاة[۳۶]». بیشترینهٔ صوفیه به آن استناد کرده‌اند و در تأویل و تفسیر آن سخنانی دارند[۳۷]؛ برهان‌الدین بقاعی که از خصمان زبدهٔ ابن عربی به شمار می‌رود این حدیث را جعلی بر می گیرد و توجیه و توکید ابن عربی را از جملهٔ افتراهای وی می‌شمارد که به رسول اکرم زده است[۳۸].

باری آراء و مباحثاتی از این سنخ سبب شده است که در سدهٔ نهم و دهم کسانی چون بقاعی در دو رسالهٔ «مصرع التصوّف» و «تحذیر العباد من اهل العناد»، و قاری هروی در «فرّ العون من مدعی ایمان فرعون» بر وی بتازند و او را به بدعت و عناد با اسلام متهم کنند. در کنار این خصمان سوای شارحان و مفسّران آراء ابن عربی، موافقان و متأمّلانی نیز پیداشدند که بر اثر تدقیق و تحقیق در کلام شیخ به پاسخ اعتراضات آنان بپاخاستند و رسایلی در دفاع از ابن عربی و آراء وی به فارسی و تازی پرداختند که یکی از آنها همین رسالهٔ الجانب الغربی فی حلّ مشکلات الشیخ محی الدین ابن العربی است.



۳ــ شیخ مکّی مؤلّف الجانب الغربی

مؤلف رسالهٔ مزبور آنچنانکه خود او در دیباچهٔ همین کتاب

است نسبت به اصل ــ یعنی مرد ــ و چون هر کلّی را به جزوش حنین است و هر اصل را به فرعش میل است لاجرم رسول اظهار حنین و میل کرد به جزوش یعنی بسوی نسوان. (رک شرح قیصری، نیز شرح خوارزمی ۳۲۵ ــ ر).

(۳۶) جامع الصغیر ۱: ۵۶۷. محشی جامع الصغیر آن را حدیث حسن شمرده است.

(۳۷) از جمله رک: تمهیدات عین القضاة ۱۰۷ و ۱۳۶.

(۳۸) مصرع التصوف ۱۴۱.

می نویسد، معروف بوده است به شیخ مکّی، و به قول حاج خلیفه اسم و کنیت او ابوالفتح محمد بن مظفرالدین محمد بن حمید الدین عبدالله است[۳۹] متوفی به سال ۹۲۶ هجری. دانشمند محترم آقای سیّد عارف نوشاهی شهرت «صدیقی» را نیز ضمیمهٔ اسم وی کرده‌اند[۴۰] که ظاهراً مأخذ ایشان باید نسخهٔ موزه ملی کراچی بوده باشد. وی در زمان سلیم اوّل ابن با یزید دوم (۹۱۸ـ ۹۲۸ هـ. ق) می‌زیسته و از ملازمان همو بوده است. سلطان سلیمشاه از سلاطین بسیار جسور و سفاک عثمانی به شمار می رود که مؤرخان ترک او را یاووز (=برندهٔ قاطع) لقب داده‌اند. وی بر شاه اسماعیل صفوی غلبه کرد و کردستان و دیار بکر را به ممالک عثمانی ملحق ساخت، و با همهٔ سنگدلی از علم و ادب بی بهره نبود و خود به فارسی شعر می‌سرود[۴۱] و در ترغیب و تشویق اهل قلم ساعی بود بطوریکه در دستگاه او کار ادبا و شعرا و محقّقان رونقی داشت، و یکی از آنان همین شیخ مکّی بود. از احوال و آثار مکّی اطلاع دقیقی نداریم آنچه در فهارس قدیم وجدید آمده است همانست که در سطور بالا مذکور شد مضاف بر آنها از لابلای همین مؤلّفه‌اش بر می آید که وی به نورالدین عبدالرحمن جامی ارادت می‌ورزیده است بطوریکه او را از مشایخ و پیران خود بر می‌شمارد چندانکه در یکجا از او به عنوان «شیخنا» یاد می کند [۹ـ پ] و در جای دیگر به صورت «شیخ این حقیر مولانا نورالدین عبدالرحمن الجامی» نام می برد. [۱۹ـ پ] در اینکه آیا مکّی به تن خویش به خدمت جامی در هرات رسیده باشد و زیر نظر او سیر و

---

(۳۹) کشف الظنون، ستون ۱۲٦٤، ایضاح المکنون ۱:۳۵۹. در فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ ملک ۲:۱۷۸ سال فوت او را ۹۲۲ هجری نوشته‌اند.

(۴۰) فهرست نسخه های خطی فارسی موزه ملی پاکستان ۲۱۲.

(۴۱) رک: حبیب السیر ٤: ۵٤۳؛ روضة الصفاء ۹:٤۳٦؛ طبقات سلاطین اسلام ۱۷۱، لغت‌نامه، ذیل سلیم.

سلوکی داشته بوده شک دارم، ولیکن ارتباطی که جامی باسلاطین دیار روم برقرار کرده بود و رونقی که آثار جامی در آن دیار داشته، باب این احتمال را می گشاید که شیخ مکّی از طریق تتبع و بررسی و بهره‌وری تحقیقات جامی به وی ارادت پیدا کرده بوده و او را به عنوان شیخ و مرشد خود بر شمرده باشد.

باری شیخ مکّی که از ملازمان سلطان سلیم اوّل بوده، روزی در خدمت همو از اعتراضاتی که علمای رسمی بر ابن عربی داشته‌اند نالیده و خواسته است تا در زمان آن سلطان «اوساخ اعتراضات محجوبان از درکات ولایت پناه ابن عربی رُفته شود.» سلطان سلیم مزبور نیز این مهم را بر عهدهٔ خودش می گذارد و او به تألیف این رساله می پردازد.

° ° °

۴ــ ارزش و اعتبار الجانب الغربی

بدون تردید این رساله با اختصار و ایجازی که دارد یکی از مهمترین و جامع‌ترین آثاریست که به زبان فارسی در دفاع از ابن عربی، و تشریح برخی از آراء و عقاید او ساخته و پرداخته شده است. مؤلف آنچنانکه می‌نویسد «سی و هفت سال خدمت کلام خجسته فرجام فرخنده انجام شیخ اکبر و کبریت احمر و خاتم اصغر و نور ازهر» را کرده است[۴۲]، اگر مکّی تتبع و بررسی آثار ابن عربی را بعد از سن بیست و یا سی سالگی آغاز کرده باشد مسلماً تا هنگام تألیف الجانب الغربی عمدهٔ آثار عرفانی شیخ اکبر را به بررسی گرفته است و این گفتهٔ نگارنده از پس مطالعهٔ الجانب الغربی بر خوانندهٔ ارجمند کاملاً مبیّن می‌شود.

به هر حال سی و هفت سال تتبع در آثار ابن عربی و بررسی کردن شروح فصوص و آثار امام محمّد غزالی و امام فخر رازی و تأمّل بر آراء و عقاید ابوالحسن اشعری وتدقیق و تحقیق در اعتراضات و سخنان خصمان

(۴۲) همین رساله ٦٨ــ الف.

ابن عربی به شیخ مکّی ذهنی آماده و تصوّراتی منطقی با بیانی روشن ارزانی داشته است تا بتواند در رساله‌ای با این اختصار و ایجاز، دقیق‌ترین مطالب عرفانی و فلسفی را با عباراتی بسیار روان و شیوا به نگارش آورد.

مآخذ و منابعی که مکّی در پرداختن الجانب الغربی به آنها توجه داشته و خود اسم می‌برد عبارتند از:

۱ــ فصوص الحکم از ابن عربی.

۲ــ فتوحات مکّیه از همو.

۳ــ رسالة المعرفة از همو.

٤ــ کتاب القدس از همو.

۵ــ تأسیس التقدیس از امام فخرالدین رازی.

٦ــ إلجام العوام عن علم الکلام از امام محمد غزالی.

۷ــ شرح عقاید تفتازانی.

۸ــ شرح تجرید از میرسیّد شریف جرجانی.

۹ــ منابع مربوط به آراء و عقاید ابوالحسن اشعری.

۱۰ــ آثار ابن تیمیه حنبلی؛ ظاهراً مجموعهٔ رسایل او.

۱۱ــ شرح فصوص الحکم از قیصری.

۱۲ــ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص از جامی.

۱۳ــ اشعار جلال الدین محمد مولوی و شیرین مغربی[۴۳].

علاوه بر مصادر مزبور مکّی نیز در تفسیر آراء ابن عربی صاحب نظر بوده و در مواردی چند به ردّ نظرات شارحان فصوص پرداخته و با استناد به آثار ابن عربی و آراء متفکران عرفان و فلسفهٔ اسلامی و مددگیری از روحانیّت ابن عربی و دیده‌وری خود به توجیه مطالب مورد بحث

(۴۳) برای شناخت برخی از آثار مزبور و کیفیّت استناد مکّی به آنها به تعلیقات همین رساله رجوع کنید.

پرداخته، و در همچون مواردی نوشته است که : «...و این جواب از روحانیّت شیخ به این حقیر واصل شده، نه از شارحان فصوص[۴۴]».

نیز در آنجا که مکّی سخنان ابن عربی را به فارسی برگردانیده و به عنوان شاهد آورده است با وجود دشواری مسلّمی که در زمینهٔ ترجمهٔ آثار ابن عربی به فارسی مطرح است بسیار موفق بوده و توانسته است با حفظ روح مطلب و رموز اصطلاحی و واژگانی زبان ابن عربی ترجمه‌اش را برگزار کند. بطور نمونه یکی دو مورد از عبارات مترجم مکّی را با اصل عبارات شیخ اکبر در فتوحات ذیلاً مقایسه می کنیم.

ترجمهٔ مکّی	فتوحات مکّیه
۱ــ ... روزی در سن صبی نزد قاضی قرطبه ابوالولید بن رشد رفت و او از اکابر حکما و اعاظم علما بود و مصنّفات او بی شمار است، قاضی ابوالولید چون شیخ را دید از روی محبت و تعظیم برخاست و شیخ را معانقه کرد، آنگاه گفت که: نعم! شیخ گفت که نعم! قاضی شاد و خرّم شد چون شیخ فرح او را دید گفت که: لا. پس قاضی منقبض شد آنگاه به شیخ گفت که چون دیدی امر را در کشف و فیض الهی، آیا او آن چنانست که نظر و استدلال به ما روی نموده یا نه.	۱ــ دخلت یوماً، بقرطبة علی قاضیها أبی الولید ابن رشد وکان یرغب فی لقائی لما سمع و بلغه ما فتح الله به علی فی خلوتی، وکان یظهر التعجب مما سمع. فبعثنی والدی إلیه فی حاجة قصداً منه حتی یجتمع بی، فإنه کان من أصدقائه و أنا صبی مابقل وجهی ولاطرشاربی. فلما دخلت علیه قام من مکانه إلیَّ محبة و إعظاماً، فعانقنی و قال لی: نعم! فقلت له: نعم! فزاد فرحه بی لفهمی عنه. ثم إنی استشعرت بما أفرحه من ذلک فقلت له: لا، فانقبض و تغیر لونه

(۴۴) همین رساله ۸ــ الف.

شیخ فرمود که: نعم لا. و بین نعم و لا تطیر الأرواح من موادها والأعناق من اجسادها.

۲ــ پس رنگ قاضی زرد شد و او را مرض افکل عارض شد و معنی و اشارت شیخ را دانست و شکر خدا کرد که در زمان خود کسی دید که در خانهٔ او درآمد و او جاهل بود و به مجرّد دیدن او عالم شد بی درسی و بی مطالعه‌ای و بی قرائتی و بی مباحثه‌ای، و گفت که این حالتی است که ما در کتب او را اثبات کرده بودیم فامّا از کسانی که صاحب این حالت بودند ندیده بودیم. فالحمد لله الّذی أنا فی زمان فیه واحد من اربابها الفاتحین مغالیق أبوابها.

[الجانب الغربی ٦٩ــ الف]

و شک فیما عنده و قال: فانقبض و تغیر لونه و شک فیما عنده و قال: کیف وجدتهم الأمر فی الکشف والفیض الإلهی؟ هل هوما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا، و بین نعم ولا تطیر الأرواح من موادها، و الأعناق من اجسادها.

۲ــ فاصفر لونه و أخذه الإفکل، وقعد یحوقل، و عرف ما أشرت به إلیه وهو عین هذه المسئلة التی ذکرها هذا القطب الإمام، أعنی مداوی الکلوم. وطلب من أبی بعد ذلک الاجتماع بنالیعرض ما عنده سلینا هل هو یوافق أو یخالف، فإنه کان من أرباب الفکر و النظر العقلی. فشکر الله تعالی الذی کان فی زمان رأی فیه من دخل خلوته جاهلاً و خرج مثل هذا الخروج من غیر درس و لابحث ولامطالعة و لاقراءة. و قال: هذه حالة أثبتناها و ما رأینالها أرباباً. فالحمدلله الذی أنافی زمان فیه واحد من أربابها الفاتحین مغالیق أبوابها.

[فتوحات ۱:۱۹۹]

۵ــ توصیف نسخه‌ها و شیوهٔ کار مصحح

تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد از رسالهٔ مورد بحث ده نسخهٔ کامل و ناقص وجود دارد[۴۵] که منِ بنده از سه نسخهٔ قدیم و کامل آن در تصحیح این رساله استفاده برده‌ام بقرار زیر:

۱ــ نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۴۸۶۸= دا

نسخه‌ایست کامل به خط نستعلیق هفده سطری، دارای ۷۶ برگ که بوسیلهٔ حاجی فرزند ابراهیم در رجب ۹۳۴ از روی نسخهٔ مکتوب ابوالفتح فرزند ظفر مورّخ ۹۲۴ کتابت شده، و قدیمترین و کاملترین نسخه ایست که تاکنون از ین رساله شناسانده شده است.

۲ــ نسخهٔ موزهٔ بریتانیا= بر

نسخه‌ایست به خط نستعلیق از سال ۹۷۸ هجری که به شمارهٔ ۷۷۲۱ در کتابخانهٔ موزه مزبور نگهداری می‌شود و پنجمین رساله مجموعه‌ای را می‌سازد. این نسخه با آنکه تاریخ دارد و دومین نسخهٔ تاریخ‌دار از رسالهٔ مزبور محسوب می‌شود، ولیکن نسخه‌ایست مغلوط، و نیز در مواردی افتادگیهایی چشمگیری دارد.

۳ــ نسخهٔ کتابخانهٔ ملی ملک به شماره ۲۸۲۱=مل

این نسخهٔ نیز به خط نستعلیق است و دارای ۷۱ برگ چهارده سطری؛ هرچند که نسخهٔ مزبور تاریخ کتابت ندارد و یک صفحه از آغاز افتادگی دارد ولیکن از نظر صحت مطالب و دارا بودن کمال با نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی پهلو می‌زند.

---

(۴۵) عبارتند از نسخه‌های کتابخانه‌های مرکزی دانشگاه تهران، ملک، دارالکتب قاهره، موزهٔ بریتانیا، موزه ملی پاریس و موزهٔ ملی کراچی. رک: فهرست نسخه‌های فارسی ۲(۱): ۱۱۱۱، فهرست ملک ۲:۱۷۸، فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه ملی پاکستان ۲۱۲. بسیار کوشیدم تا به مدد دوست دانشمندم آقای سید عارف نوشاهی عکس نسخهٔ موزه پاکستان را تهیه کنم ولیکن به دلایلی که جای گلایه ندارد چون بر سرِ هر گنجی ماری است، کوشش آقای نوشاهی و تقاضاهای بنده به نتیجه نرسید.

رسم الخط هر سه نسخه از ویژگی خاصی برخوردار نیست جز آنکه در هر سهٔ نسخه فعل «نیستند» به صورت «نیست اند» کتابت شده است.
نگارنده نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی را به دلیل اقدم بودن و اکمل بودن آن اساس کار قرار داد و از نسخه‌های کتابخانه‌های ملی ملک و موزهٔ بریتانیا به عنوان نسخهٔ دوم و سوم بهره‌برد. ارقامی که بین [ ] در داخل متن ثبت شده است نمایندهٔ روی و پشت اوراق نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی است. در پایان از خواهر ارجمندم خانم نجیبه مایل هروی تشکر می کنم که بر اثرِ تقاضای بنده فیلمی از نسخهٔ کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا را تهیه دیدند و برایم فرستادند، و از همکار ارجمندم آقای مفید متشکرم که با علاقه و صمیمیت تمام به چاپ این رساله اقدام کردند. و الحمدللّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله أجمعین.

نجیب مایل هروی
۷ـ ۶ـ ۱۳۶۳
خورشیدی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم ربنا اتمم لنا نورنا واغفر لنا وصل على محمد وآله
سپاس بی قیاس و توحید اساس پیش النباس محمدی اثنا عشری
و حمد و ثنای زبده ثنای تحمید ثنای بی فنا سزاوار پروردگاری است
که کردگار مکنات و آفریدگار موجودات است خداوندی که اولیای خود را
بآثار رسوم و عادات از اعین اغیار مستور گردانیده که اولیائی تحت قبائی
لا یعرفهم غیری و اسرار ارواح ایشان را بحضرت معاینه ربانیه کما قیل لی مع الله
وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل ... آن حضرت بیرون کرده
که از دایره علم رسمی بیرون است و از احاطه عقل فکری افزون از ایشان
ظاهر شده کما قال الحسین بن منصور انا الحق و ابو القاسم الجنید ما فی الجبة الا الله
و ابو یزید بسطامی ما اعظم شانی و ابو عبد الله محمد الغزالی سبحان من ...
و سرعینها و بواسطه آن کلمات سبحانیه و اشارات ... سهام طعن
بنام کشنده ... صدیقیه است شنیده و صلات صلوات و نوافل
تحیات ... مرکز دایره موجودات خاتم الانبیاء والرسل
رب ... الکرام ... والاصل ... مدد آباد
چنین گوید ... الشیخ ... الدین ...
... ابواب ... اعنی ...

وصاحب قران و حامی حوزه زمان زبده دوران و نشاء زمان سلطان عالم
ارکان و خلاصه نوع انسان ... المسلمین ...
... المجاهدین ...
... سلطان ...
السلطان ابن السلطان ابن السلطان ...
... حوادث الزمان ...
... الدنیا والآخرة ...
الافلاک دایره والکواکب سایره ...
... عارف ... محمد ...
... اللطف ...
... ملک ...
... المؤمنین ...
... العقل ...
وان کنت ... البضاعة ...
... الشیخ محی الدین ابن العربی ...
والمعین ...
و در ذکر ... شیخ ... کرده شد

(۱) عکس نسخهٔ «دا».

(۲) عکس نسخه‌های «مل» و «بر».



الجانب الغربی

(متن)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم
ربّنالنا نورنا و اغفرلنا وصلّی علی محمّد وآله

سپاس بی‌قیاس توحید اساس بی‌التباس محمّدی انفاس، وثنای وحدت بنای تفرید بنای تجرید بنای بی‌فنا سزاوار پروردگار کاینات و کردگار ممکنات و آفریدگار موجودات است؛ خداوندی که اولیای خود را به آثار رسوم و عادات از اعین اغیار مستور گردانید که: «أولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری.» و اسرار ارواح ایشان به حضرت معاینه رسانید کما قیل لعلیّ رضی اللّه عنه: هل رأیتَ ربّک؟ فقال: لا اعبد ربّاً لم اره. و از معاینهٔ آن حضرتِ بیچون کلماتی که از دایرهٔ علم رسمی بیرون است و از احاطهٔ عقل فکری افزون، از ایشان ظاهر شد کما قال الحسین بن منصور: «آنا الحقّ.» وابوالقاسم الجنید: «ما فی الجبّتی الاّ اللّه.» و ابویزید: «سبحانی ما اعظم شأنی.» و ابوعبداللّه محمد ابن العربی: «سبحانَ مَنْ أظهر الأشیاءَ وهوعینها». و به واسطهٔ آن کلمات سبحانیه و اشارات ربّانیه هدف سهام طعن لئام گشتند و

اصحاب ملامت که صدّیقیت است شدند.

وصلاتِ صلوات و قوافل تحیّات به روح مدار فلکِ ممکنات و مرکز دایرهٔ موجودات، خاتم الانبیاء و الرّسل الهادی الی اقوم السُّبل و آله الکرام و اصحابه العظام واصل باد ۵ الی ابد الآباد.

اما بعد؛ چنین گوید فقیر خاکی المعروف بالشیخ المَکّی حرسه الله من العرفان الشکّی و المقال الافکیّ و الحال الشرکیّ که چون به تقبیل ترابِ آعتاب[۱] امارت ایاب جلالت مآب خلافت پناه ظلّ الاه لازالت اعتاب ابواب سدّته السنیّة ۱۰ ملثماً للشفاه، أعنی به امام زمان [۱ الف] و صاحب قران و حامی حریم قرآن، زبدهٔ دوران و نادرهٔ زمان، سلطان عالم ارکان و خلاصهٔ نوع انسان، حاکم الحرمین الشّرفین طیبته و أمّ القری و المقامین العظمین المجسد الاقصی وتربة من سَنّ القری، مالک البرّین و البحرین و سالک فجاج الخافقین، ۱۵ کاسر الأکاسره و قاتل الفراعنه، قیصر القیاصره و مجدّد المائة العاشرة، السُّلطان ابن سلطان ابن سلطان سلیم شاه[۲] بن بایزید خان بن محمّدخان حرّسه الله من حوادث الزّمان فی حصنه الحصین و حفّظه من مکاید الشّیطان فی حرزه الأمین و جمع له بین خیری الدّنیا[۳] و الآخرة و جعل أولیته بالنّصر ناشرة مادامت ۲۰ الأفلاک دائرة والکواکب سایرة سرفراز و بی نیاز گشتم؛ روزی تحتِ رکاب رفعت او ذرّه‌وار می رفتم و شمّه‌ای از معارف خاتم ولایت محمّدی، محی الدّین محمد بن علیّ

العربی رضی الله عنه می گفتم و اوساخ اعتراضات محجوبان را از درکاتِ ولایت پناه او می رُفتم امر مطاع و فرمان واجب الأتباع آن سرور دین و امام مسلیمن و امیرالمؤمنین[۴] صادرشد که این حقیر جواب اعتراضات ناصواب اربابِ حجاب را بطریقی که مطابق عقل و موافق نقل باشد تحریر کند[۵]، فقلت السّمع و الطاعة و ان کنت قلیل البضاعة و عدیم الاستطاعة، و شروع در تحریر این کتاب کردم[۶] و نام او «الجانب الغربی فی حلّ مشکلات الشیخ محی الدین ابن العربی[۷]» نهادم واللّه الموفّق و المعین. و او را بر دو باب و خاتمه مشتمل ساختم:

باب اوّل: در ذکر اشکالاتی و اعتراضاتی که علمای قشری و مشایخ قَرِی بر شیخ کرده اند[۸] [۱ ب] و به سبب آن او را از گمراهان شمرده اند[۹].

باب دوم: در اجوبهٔ آن اعتراضات[۱۰] به لسان عقل و شرع.

خاتمه: در ذکر بعضی از مناقب شیخ[۱۱] و ذکر بعضی از مشایخ او و سلسلهٔ او.





باب اوّل

در ذکر اشکالات، و آن بر دو نوع است[۱۲]:

نوع اوّل: آنست که مبنای او بر وحدت وجود است که آن را توحید ذاتی گویند. و این نوع اگر چه کثیر است فامّا چون منشأ او یکی است[۱۳] جواب او جز یک جواب نباشد پس اولی آنست که آن اعتراضات را در فصلی جمع کنیم.

نوع دوم: آنست که مبنای او بر امور مختلفه واقع است و مناسب آنست که آن اعتراضات را در فصلی دیگر مجتمع سازیم.

فصل اوّل[۱۴]
در ذکر اعتراضاتی که به وحدت وجود تعلّق ندارد

اعتراض اوّل: شیخ رضی اللّه عنه در فصّ آدمی[۱۵] فرموده که: انسان به منزلهٔ انسان العین است مرحق را، پس کأنّه مردمک عین حق است[۱۶]. علمای رسمی طعن کلّی کرده‌اند به این سخن، و منشأ آن عدم فهم است.

۱۰ اعتراض دوم: شیخ رضی اللّه عنه در آن فص گفته که: انسان حادث ازلی است. و عبارت او آنست که: فهو الحادث الأزلیّ و النشء الدائم الأبدیّ. و ازین قدم عالم لازم می‌آید[۱۷] و شیخ داود قیصری قدّس اللّه سرّه در شرح فصوص این عبارت را بر قِدَم ارواح حمل کرده است[۱۸].

۱۵ اعتراض سوم: شیخ رضی اللّه عنه در آن فص فرموده که حق را به هیچ وصف نکردیم[۱۹] اِلاّ که ما عین آن وصف بودیم و حق تعالی وصف نفس خود[۲۰] [۲ الف] از برای ما به ما فرمود. پس هر گاهی که او را مشاهده کنیم خود را مشاهده کرده باشیم، و هر گاهی که او مشاهدهٔ ما کند خود را مشاهده کرده

۲۰ باشد[۲۱].

اعتراض چهارم: شیخ رضی الله عنه در فص شیث بیان بعضی از علوم کرده بعد از آن گفته که: و نیست این علم اِلاّ از برای[۲۲]

خاتم رسل و خاتم اولیا، و نمی بیند هیچ کس این علم را از
انبیا و رسل، اِلاّ از مشکات رسول خاتم صلّی اللّه علیه، و
نمی بیند هیچ کس این علم را از اولیا اِلاّ از مشکات ولیّ
خاتم حتّی آنکه رسل نمی بینند[۲۳] این علم را هرگاهی که
می بینند الاّ از مشکات خاتم اولیا. پس رسل از حیثیّت ولایت ۵
خود نمی بینند[۲۴] آنچه ذکر کردیم اِلاّ از مشکات خاتم
اولیا[۲۵]، پس خاتم رسل از حیثیت ولایت خود، نسبت او به
خاتم ولایت نسبت انبیا است و رسل به او.

و هم در آن فص فرموده که چون پیغامبر ـ صلعم ـ نبوّت
را به دیواری از خشت خام تشبیه کرد[۲۶]، و آن دیوار تمام شد ۱۰
مگر[۲۷] جای یک خشت، و پیغامبر ـ صلعم ـ آن یک خشت
بود پس دیوار نبوّت به او کامل شد خاتم اولیا را ناچار است از
دیدن آن دیوار، فامّا[۲۸] از وی دو خشت کم می بیند[۲۹]، و آن
خشتها از زر و از نقره است و آن دو خشت یکی زر است و
یکی نقره است و خاتم اولیا خود را در موضع آن دو خشت ۱۵
منطبع می بیند پس دیوار به او تمام شود. و سبب دیدن او آن دو
خشت راآنست که[۳۰] او تابع شرع خاتم رسل است در ظاهر، و او
است موضع خشت نقره. و چون خاتم اولیا شرع خاتم رسل را از
حق بطریق الهام [۲ ب] می گیرد چنانچه جبرئیل می گرفت،
هر آینه آن موضع خشت زر باشد در باطن. ۲۰

و هم در آن فص فرموده که: آنچنان که[۳۱] خاتم انبیا نبی
بود و آدم میان ماء وطین بود، خاتم اولیا نیز ولی بود و آدم میان

ماء وطین بود.

و در فتوحات در چند موضع تصریح کرده که من خاتم اولیا ام. و هم در فتوحات فرموده[۳۲] که در واقعه کعبهٔ مشرفه را دیدم که از خشتهای زر و نقره بنا کرده شده و دو خشت ناقص بود: یکی از زر و یکی از نقره؛ و خود را در موضع آن دو خشت منطبع دیدم[۳۳] آنگاه دیوار به من تمام شد.

وعلمای قشری برشیخ انکار کلّی کرده اند و گفته اند که: رسل و خاتم رسل چگونه از مشکات خاتم اولیا نور گیرند[۳۴] و به او محتاج شوند، و چگونه شیخ خاتم اولیا شد حالانکه بعدِ او اولیای بی شمار آمدند، و چگونه رسالت، خشتِ نقره باشد و ولایت، خشتِ زر، و چگونه خاتم اولیا ولی بود و آدم میان آب و گل بود؟!

اعتراض پنجم: شیخ رضی الله عنه در فص اسحاقی فرموده که: ابراهیم به ولد خود گفت که: من در خواب دیدم که ترا ذبح می کنم و حالانکه خواب حضرت خیال است پس ابراهیم تعبیر آن نکرد و حالانکه آن کبشی بود که به صورت پسر ابراهیم ظاهر شد در خواب. پس ابراهیم تصدیق رؤیا کرد پس پروردگار پسر ابراهیم را از وهم ابراهیم فدا کرد و ذبح عظیم که آن ذبح عظیم تعبیر رؤیای ابراهیم بود عندالله، و حالانکه ابراهیم شعور نداشت. علمای قشری طعن کلّی کرده اند و گفته اند که: چگونه نسبت وهم به ابراهیم علیه السّلام توان کرد با وجود آنکه[۳۵] محمد ــ صلعم ــ گفت که:

«نحن احق بالشکّ من ابراهیم». [۳ الف]

اعتراض ششم: آنست که شیخ رضي الله عنه در فص اسماعیلی و در فص ایوبی و در فتوحات مکّیه گفته که: کفّار اگر چه از دوزخ بیرون نمی‌آیند و در وی الی ابدالآباد مخلّداند، فامّا بعد از سالهای بسیار و قرنهای بی‌شمار ایشان را به آتش عادتی والفتی می‌شود چنانچه آن عذاب نزد ایشان عذب[۳۶] می‌شود یعنی شیرین می‌شود و به او ملتذ می‌شوند آنچنانکه بهشتیان به نعیم جنت ملتذ می‌شوند.

اعتراض هفتم: آنست که شیخ رضی الله عنه در فص موسوی و در فتوحات مکّیه فرموده که: فرعون به ایمان رفته و طاهر مطهّر مقبوض شده، و سؤال او به لفظ «ما» از حقیقت حق صحیح است و هو قوله تعالی: «و ما ربّ العالمین». علمای رسمی درین کلام طعن کلّی کرده‌اند و انواع قدح نموده‌اند، و حالانکه شیخ درین مقام به لسان شرع و عقل سخن گفته آنچنانکه در جواب ذکر خواهیم کرد إنْ شاء الله تعالی.

اعتراض هشتم: شیخ درین فص فرموده که ملایکهٔ عالین از انسان اشرف اند؛ زیرا که فرمود: فهو افضل نوع من کلّ ما خلق من العناصر من غیر مباشرة یدین، فالإنسان فی الرتبة فوق الملائکة الأرضیة و السّماویة، والملائکة العالون خیر من هذا النوع الانسانی بالنصّ الالهی. یعنی پس انسان در مرتبه فوق ملایکه زمین و آسمان است و ملایکهٔ عالون ازین نوع انسانی بهتراند به دلیل نص الهی که فرموده: «أستکبرت أم

کنت من العالین». یعنی: استکبار کردی از سجود، یا از ملایکه عالین بودی که به سجود مأمور نشدند. [۳ پ]



فصل دوم
در اعتراضاتی که به وحدت وجود تعلّق دارد سواء تعلّقاً قریباً او بعیداً

اعتراض اوّل: آنست که در فتوحات فرموده که: سبحان من أظهر الأشیاء وهو عینها. یعنی پاکا آن کسی که چیزها را پدید کرد و او خود عین آن چیزهاست.

اعتراض دوم: آنست که در فص نوحی[37] فرموده که تنزیه نزد اهل حقایق در جناب الهی عین تجرید است و تقیید. پس منزّه یا جاهل، یا بی ادب است[38].

بعد از آن فرمود که: حق را در خلق ظهوری است[39] پس اوست ظاهر در هر مفهومی، و اوست باطن از هر فهمی، الاّ از فهم کسی که گفت که عالم صورت حق است و هویّت او، و او اسم ظاهر.

بعد از آن به چند سطری فرمود که: و همچنین کسی که تشبیه کرد و تنزیه نکرد حق را مقیّد و محدود ساخت و او را نشناخت و کسی که جمع کرد در معرفت خود میان تنزیه و تشبیه، و وصف حق به هر دو صفت کرد پس به درستی و راستی که او حق را شناخته است. و در فص ادریسی فرمود که: إنَّ الحق المنزّه هو الخلق المشبّه. و در فص اسماعیلی

فرموده:

شعر

ولا تنظر الی الحق وتعریه عن الخلق

ولا تنظر الی الخلق وتکسوه سوی الحق

۵ یعنی: مبین به حق چنانچه او را از خلق برهنه، و مبین به خلق چنانچه او را به حق نپوشانی بلکه حق را کسوت خلق ساز، و خلق را کسوت حق دان. آنگاه گفت:

و نزهه و شبهه[۴۰] وقم فی مقعد الصدق

یعنی: حق را تشبیه کن و تنزیه کن و در مقعد صدق قایم شو.

۱۰ بر این سخن علمای رسمی طعن کلّی کرده‌اند و منشأ آن عدم فهم است.

اعتراض سیوم: در فص ادریسی [۴ الف] فرموده که: ابوسعید خرّاز ــ که وجهی از وجوه ولسانی از السنهٔ حق است ــ گفت که: خدا دانسته نمی‌شود الاّ به این که میان

۱۵ اضداد جمع کرده است. بعد از آن فرموده که: اوست یعنی حق که نام کرده شده به ابی‌سعید خرّاز و غیر آن از نامهای محدثات.

اعتراض چهارم: در فص نوحی فرموده که: اگر نوح جمع می کردی میان تشبیه و تنزیه، و به هر دو دعوت می کردی،

۲۰ اجابت او می کردندی و قبول دعوت او می نمودندی سرّا و جهاراً[۴۱]. یعنی پس نوح قوم خود را آشکارا دعوت کرد به سوی تشبیه، ثمّ دعاهم اسراراً. یعنی پس آنگاه دعوت ایشان به ستر

و پنهانی کرد به سوی تنزیه. ثمّ قال لهم استغفروا ربّکم انّه کان غفّاراً. یعنی به قوم خود گفت که استغفار پروردگار خود کنید که غفّار است. و قال: انّی دعوة قومی لیلاً و نهاراً. یعنی دعوت قوم خود کردم شب به سوی تنزیه، و روز به سوی تشبیه. فلم یزدهم دعائی اِلاّ فراراً. یعنی: دعوت من ایشان را زیاده نکرد[۴۲] إلاّ گریختن. و ذکر عن قومه انّهم تصامموا عن دعوته و لعلمهم بما یجب علیهم من اجابة دعــوته. یعنی نوح ذکر کرد از قوم خود که ایشان خود را کرّ ساختند از جهت علم ایشان به آنکه بر ایشان واجب است اجابت دعوت او. فعلم العلماء باللّه ما اشار إلیه نوح علیه السّلام فی حق قومه من الثناء علیهم بلسان الذّم. یعنی: پس دانستند علماء باللّه آنچه اشاره کرد به او نوح در حق قوم خود از ثنا و ستایش بر ایشان به زبان مذمّت و بدگویی.

بعد از آن حضرت شیخ رضی اللّه عنه سخنی چندفرمودند که حاصل او اینست که اگر نوح در دعوت قوم خود جمع می کرد[۴۳] [۴ پ] میان تشبیه و تنزیه، چنانچه محمّد صلّی اللّه علیه کرد در آیهٔ «لیس کمثله شیء»؛ زیرا که نفی مثل تنزیه است و اثبات سمع و بصر تشبیه است البته اجابت دعوت او می کردند آن چنانکه امّت محمد ـ صلعم ـ اجابت محمّد کردند، زیرا که او جمع میان تشبیه و تنزیه کرد در یک آیت، بلکه در نصف آیت که آن «لیس کمثله» است به این تقدیر که «کاف» زاید نباشد پس معنی چنان باشد که:

نیست مثل مثل او چیزی. و اثبات مثل تشبیه است و نفی مثل آن مثل تنزیه است. پس محمّد ــ صلعم ــ قوم خود را شب تنها دعوت نکرد و روز تنها دعوت نکرد بلکه شب در روز و روز در شب دعوت فرمود یعنی تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه.

و در فص الیاسی فرموده که: در آیت: «لن نؤمن حتی نوتی ما أوتی رسل اللّه، اللّه اعلم حیث یجعل رسالته» دو وجه است: یکی آنست که «رسل اللّه» مبتداء باشد و «اللّه» خبر او باشد و قوله «اللّه اعلم حیث یجعل رسالته[44]» خبر مبتداء محذوف باشد أیّ هو اعلم. و یکی آنست که «اللّه اعلم» مبتداء باشد و «اعلم» خبر او باشد. به وجه اوّل «رسل اللّه» اللّه باشد و به وجه دوم غیر او؛ و اینست تشبیه در تنزیه وتنزیه در تشبیه[45].

اعتراض پنجم: شیخ رضی اللّه عنه در فصّ نوحی فرموده است که: «ومکروا مکرا کبّارا» لأنّ الدّعوة الی اللّه مکر بالمدعو. یعنی که قوم نوح علیه السّلام مکری بزرگ کرده‌اند؛ زیرا که دعوت به سوی حق تعالی مکر است به آن کسی که او را دعوت می کنند. آنگاه بعد[46] از چند سطر فرموده که: «و قالوا فی مکرهم». یعنی: و گفتند قوم نوح در مکر خود: «لا تذرنّ الهتکم». یعنی: ترک مکنید الهان وخدایان خود را. «ولا تذرنّ ودّاً ولا سواعاً ولایغوث و یعوق و نسراً». اینها نامهای بتهای ایشان است [۵ الف] آنگاه فرمودند: «فانّهم لو

ترکوهم جهلوا من الحقّ علی قدرما ترکوا من هؤلاء فان للحقّ فی کلّ معبود وجهاً خاصّاً یعرفه من یعرفه و یجهله من یجهله». یعنی که اگر قوم نوح آن بتها را ترک می کردند از حق تعالی ترک می کردند بقدر آنچه ترک کردند[47] از آن بتها جاهل می‌شدند[48]؛ چه حق تعالی در هر معبودی وجهی خاص ۵ دارد[49]، می داند آن وجه خاص را هر که حق را می داند، و نمی داند[50] به آن وجه خاص هر که حق را نمی داند.

اعتراض ششم: شیخ رضی الله عنه هم در آن فص فرمود که: قوم نوح غرق شدند در دریای علم بالله تعالی؛ پس در نیافتند جز الله تعالی یاری دهنده‌ای، پس الله تعالی یاری دهندهٔ ۱۰ ایشان شد، پس در وی هالک و فانی شدند تا ابد، پس اگر ایشان را به ساحل طبیعت بیرون می آورد ایشان را از آن منزلهٔ رفیعه فرود می آورد. و عبارت شیخ رضی الله عنه اینست که: «فغرقوا فی بحار العلم بالله فلم یجدوالهم من دون الله انصاراً فکان الله عین انصارهم فهلکوا فیه الی الأبد فلو اخرجهم الی ۱۵ السّیف سیف الطبیعة لنزل بهم عن هذه الدّرجة الرّفیعة».

اعتراض هفتم: آنست که شیخ در فصّ ابراهیمی فرموده که:[51] «فیحمدنی و احمده و یعبدنی واعبده» یعنی که او حمد من می کند و من حمد او می کنم و او عبادت من می کند و من عبادت او می کنم. ۲۰

اعتراض هشتم: [آنست که] در فص هودی فرموده که[52] وجود من غذای اوست و او غذای من است.

اعتراض نهم: هم در ین فصّ فرموده که: «فإیّاک ان تتقیّد بعقد مخصوص و تکفّر بماسواه [۵ پ] فیفوتک خیر کثیر بل یفوتک العلم بالأمر علی ما هو علیه». یعنی بر حذر باش که مقیّد شوی به اعتقادی مخصوص و کافر به ماسوای آن اعتقاد، پس از تو فوت شود خیری بسیار، بلکه فوت شود از تو علم به آنچه در واقع است و نفس الأمر است آن چنانکه هست.

آنگاه فرمود که: «فکن فی نفسک هیولی لصور المعتقدات کلّها فانّ اللّه تعالی اوسع و اعظم من ان یحصره عقد دون عقدٍ فانّه یقول «فأینما تولّوا فثمّ وجه اللّه» و ما ذکرأیناً من أین و ذکر انّ ثمة وجه اللّه و وجه الشیء حقیقته». یعنی باش در ۱۰ نفس خویش هیولی مانند از برای صور همه معتقدات؛ زیرا که اللّه تعالی اوسع و اعظم از آنست که منحصر شود در اعتقادی جداگانه از اعتقادی دیگر؛ زیرا که او در قرآن فرموده که هر جا که روی می آورید در آنجا وجه خداست یعنی ذات او. و هیچ جایی جداگانه ذکر نکرد که وجه او در اوست پس ۱۵ بلکه جا را مطلق ساخت و مقیّد نشد به جای معیّن.

اعتراض دهم: در فصّ شعیبی[۵۳] فرموده که: اله معتقدات را حکمی نیست در اله معتقد دیگر. پس صاحب اعتقاد بدیها را از وی نفی می کند و اورا نصرت می کند و او نصرت او ۲۰ نمی کند و لهذا او را اثری نیست در اعتقاد منازع آن کس. و همچنین آن منازع هیچ نصرت ندارد در الهی که در اعتقاد اوست[۵۴]. «فما لهم من ناصرین». یعنی: اصحاب الهۀ

معتقدات ایشان را یاری دهندگان نیست. پس حق تعالی نفی نصرت کرد از الهۀ اعتقادات.

و در فص زکریا فرموده که: رحمت خدا حقّ مخلوق [۶ الف] در اعتقادات را عین ثابته دید[55] پس او را رحمت کرد به ایجاد، و لهذا گفتیم که حق مخلوق در اعتقادات را اوّل[56] چیزی که مرحوم شد، او بود.

و در فص محمّدی فرموده که: معتقد ستایش الهی می کند که در اعتقاد اوست و خود را بر او می بندد پس اله معتقد مصنوع او باشد پس ثنای او بر او ثنای او باشد بر نفس خودش؛ و لهذا مذمّت معتقد غیر می کند و اگر انصاف داشتی چنین نکردی. فامّا او جاهل است به سبب اعتراض بر غیر، در اعتقادی که در حق کرده[57]. و اگر قول جنید دانستی که گفته است: «لون الماء لون انائه» هر آینه مسلّم می داشت از برای هر معتقدی اعتقاد او، و خدا را در هر صورتی و هر معتقدی می دانست. پس صاحب ظنّ است نه صاحب علم است، و لهذا حق تعالی گفته که: «أنا عند ظنّ عبدی بی.[58]» ظاهر نمی شوم اِلاّ در صورت معتقد او، اگر خواهد اطلاق کند واگر خواهد قید کند و اله معتقدات محدود می شود و اوست الهی که در دل گنجد؛ چه اله مطلق در هیچ چیزی نمی گنجد؛ زیرا که او عین همه چیزهاست و عین خود است و در یک شیء نمی توان گفت که او در خود می گنجد یا نمی گنجد.

اعتراض یازدهم: شیخ رضی الله عنه در فص شعیبی فرموده که: عالم مجموع اعراض است و در هر آنی معدوم می‌شود و مثل او موجود می‌گردد[59] آن چنانچه اشاعره در اعراض گفته‌اند پس مکلّف در هر آنی دیگری خواهد بود و در قیامت[60] غیر آن باشد که در دنیا بود پس عقاب و ثواب بر طایع و عاصی نباشد.

اعتراض دوازدهم: بدان ـ ایّدک الله بروحه ـ که شیخ رضی الله عنه در فصّ عزیری فرموده که: ولایت رسول از نبوّت او افضل است نه آنست که[61] [۶ پ]ولایت غیر رسول از نبوّت افضل باشد. بعضی از منکران[62] این معنی را به شیخ نسبت می‌کنند و آن بهتانی عظیم است و بعضی او را کما هو نقل می‌کنند و مشکل دانسته‌اند تفضیل ولایت نبی بر نبوّت او. و در جواب حقیقت آن معلوم شود إن‌شاء الله تعالی.

اعتراض سیزدهم: شیخ رضی الله عنه در فصّ عیسوی فرموده که: عیسی علیه السّلام مرده، زنده کرد و لهذا بعضی به‌حلول حق تعالی قایل شدند و بعضی گفته‌اند که: اوست الله، ولهذا کافر شدند فقال تعالی: «لقد کفر الّذین قالوا إنّ الله هوالمسیح ابن مریم». پس جمع کردند آن کسان میان کفر و خطا در تمام کلام، همه، و کافر شدنِ[63] ایشان نه به قول ایشان است، إن الله هو فقط؛ زیرا که این کلام بانفراده حق است و کفر نیست، و نه به قول ایشان است المسیح بن مریم فقط؛ زیرا که او ابن مریم است بلاشک، بلکه به مجموع این

دو کلام کافر شدند. تا اینجا کلام شیخ است.

و شارحان فصوص مثل قیصری و جَندی و جامی اتفاق کرده‌اند که: مراد شیخ آنست که آن کسان به سبب حصر حق در عیسی کافر شدند؛ چه حق تعالی در عیسی محصور نیست بلکه او در همه عالم متجلّی است و فی الواقع این عبارت که: «إنّ اللّه هوالمسیح ابن مریم» است مفید حصر است[1] و قول شیخ که: به مجموع این دو کلام کافر شدند نه بکلّ واحد علی انفراده، اشارت به آنست. و علمای رسمی طعن عظیم در اینجا کرده‌اند و حقیقت حال در جواب معلوم می‌شود إن‌شاء اللّه تعالی.

اعتراض چهاردهم: شیخ رضی اللّه عنه در فصّ هارون فرمود که: حق تعالی هارون را بر عجل‌پرستان مسلّط نگردانید آن چنانکه موسی را مسلّط گردانید تا آنکه حق تعالی در جمیع صور [۷ الف] معبود شود، و لهذا هیچ نوعی از انواع عالم نماند که معبود نشد خواه‌عبادة تألّه، یعنی که او را اله دانسته‌اند و عبادت کرده‌اند آن چنانکه بت‌پرستان و کواکب پرستان؛ و خواه عبادة تسخّر، یعنی به سبب جاه ومال که عبادت جاه و مال کرده‌اند و بزرگ‌ترین مجلایی که حق در او معبود شد هوی است. قال تعالی: «أفرایت من اتّخذ الهه هواه».

اعتراض پانزدهم: شیخ رضی اللّه عنه در فصّ موسوی فرموده[۶۴] که: چون موسی در جواب فرعون حق را عین عالم ساخت پس فرعون مخاطبهٔ موسی به آن لسان کرد و گفت که: اگر غیر از

من الهی دیگر خواهی گرفت هر آینه من ترا از محبوسان
خواهم ساخت؛ زیرا که تو جواب به چیزی[۶۵] دادی که مؤیّد
من است زیرا که حق را عین همه عالم ساختی. و اگر گویی
که عین در من و تویکی است من جواب خواهم دادن که من
۵ مراتب را فرق کردم نه عین؛ چه عین متفرّق نشد و منقسم نشد
و مرتبتی که من دارم تحکّم است در تو، و من توام در عین، و
غیر توام در مرتبه. و چون موسی علیه السّلام از فرعون این معنی
را فهم کرد او را آگاه کرد که تو بر من مسلّط نتوانی شد و
گفت که: تو بر من تسلّط خواهی کرد اگر چه معجزی ظاهر از
۱۰ برای تو بیاورم؟ فرعون گفت: بیار اگر راست می گویی[۶۶].

اعتراض شانزدهم: شیخ رضی الله عنه در فص موسوی فرموده[۶۷]
که: فرعون در منصب تحکّم بود و صاحب سیف، ولهذا
گفت: «أنا ربّکم الأعلی» اگر چه همه ارباب بودند نسبت
با همدیگر، فامّا من از همه اعلی ترم؛ زیرا که من صاحب
۱۵ حکمم بحسب ظاهر. از برای این سحره صدق او در آن
دانستند انکار آن گفتار نکردند و اقرار [۷ پ] به او کردند که
قضا و حکم تو نیست مگر در دنیا، پس هر حکمی که خواهی
بکن؛ زیرا که دولت از آنِ تست. پس صحیح شد گفتار او که
«أنا ربّکم الأعلی» اگر چه او عین حق است فامّا صورت از
۲۰ آنِ فرعون است پس دستها را برید و پاها را برید در عین حق
به صورت باطل.



باب دوم

در اجوبهٔ عقلیه و شرعیه

بدان ایّدک اللّه بروحه و ایّدک بفتوحه که جواب این اشکالات بر وجهی باید داد که ارباب عقول سلیمه و اذهان مستقیمه آن را قبول کنند و از قبیل تأویلات بعیده و توجیهات ناپسندیده نباشد و این مقصدی است بلند، و مطلبی است ارجمند، واللّه الموفّق.

[فصل اوّل]
[در اجوبهٔ اعتراضات فصل اوّل از باب اوّل]

جواب اعتراض اوّل: چون انسان کامل نزد این طایفه علّت غایی است ازایجاد عالم، آن چنانکه در خبر وارد است که: «لو لاک لما خلقت الأ فلاک و لا الجنّة و لاالنار». پس او سببِ وجودِ عالم باشد. و شیخ رضی الله عنه در فص آدمی[1] چنانَ فرموده که: «فهوللحق ّبمنزلة انسان العین من العین». و دلیل چنین فرموده که: «فإنّه به نظر الحقّ الی خلقه فیرحمهم»[2]. یعنی: حق به سبب انسان نظر به خلق کرد و ایشان را رحمت کرد و از عدم به وجود آورد آن چنانکه در حدیث «لولا ک لما خلقت الأفلا ک» آمد. پس شیخ انسان را علّت غایی نظر حق مرعالم را داشته آن چنانکه مردمک چشم علّت فاعلی نظر است پس هر دو در آن شریک اند که علّت نظراند، غایة مافی الباب آنست که یکی علّت فاعلی است و یکی علّت غایی است. و به این مقدار از اشتراک بعید نیست که استعارهٔ اسم هر یکی از بهرِ دیگری کنند که هر دو [۸ الف] در اسم انسان شریک اند و لهذا شیخ او را به منزلهٔ انسان عین داشته و او را نفس انسانِ عین نگفته. این به حسب عقل است.

و امّا به حسب شرع آنست که در حدیث آمده که:

«الحجر الأسود یمین الله فی ارضه». علمای شریعت این حدیث را چنین تأویل کردند که تحیّت سایر مساجد آنست که آینده چون به مسجد درآید دو رکعت تحیّت مسجد را بگزارد[۶۸]، إلاّ مسجد حرام که تحیّت او آنست که طواف کنند و قبل طواف حجر الأسود را تقبیل کنند. و چونکه این حال ماننـد آنست که چون کسی به حضرت سلطانی در می‌آید اوّلاً دست راست آن سلطان تقبیل می‌کند آنگاه در کلام با او شروع می‌نماید پس کأنّه که حجراسود قایم است به مقام یمین[۶۹] و به منزلهٔ اوست با وجود آنکه در حدیث آمده[۷۰] که حجرالأسود یمین الله است و نگفته که به منزلهٔ یمین است[۷۱].

و شیخ انسان را به منزلهٔ مردمک چشم داشته از جهت آنکه او علّت غایی است نه علّت فاعلی؛ چنانچه ذکر کردیم[۷۲]. و علی هذا ازین کلام کفری یا نامعقولی لازم نیاید بلکه در وی نوعی از اقتدا است به اسلوب حدیث نبوی. و این جواب از روحانیّت شیخ رضی الله عنه به این حقیر واصل شده، نه از شارحان فصوص، و الحمدلله.

جواب اعتراض دوم: بدان ــ ایدک الله بجنوده و جعلک من اهل شهوده ــ که انسان حادث است یعنی به وجودعینی، ازلی است[۷۳] یعنی به وجود علمی الهی؛ زیرا که جمیع موجودات را در علم حق ثبوتی و وجودی علمی هست، و مراد شیخ رضی الله عنه از ازلیّت انسان اینست لاغیر. نمی‌بینی که در فصّ ① موسوی[۷۴] به این معنی تصریح کرده و گفته که:

«لا تبدیل لکلمات الله [۸ ب] ولیست کلمات الله سوی اعیان الموجودات فینسب إلیها القدم من حیث ثبوتها و ینسب الیها الحدوث من حیث وجودها». یعنی: نیست کلمات الله مگر اعیان موجودات، پس نسبت کرده شود به آن اعیان قدم از حیثیت ثبوت ایشان، یعنی در علم حق؛ و نسبت کرده شود به ایشان حدوث از حیثیت وجود خارجی. و از ین سخن معلوم شد که سایر اشیاء حادث‌اند به وجود خارجی، ازلی اند به وجود علمی.

سؤال: اگر گویند که تخصیص انسان چرا فرموده است به ازلیّت ثبوتی، با وجود آنکه سایر اشیاء در وجود و ثبوت علمی ازلی اند؟

جواب: در حدیث صحیح آمده که: «خلق آدم علی صورته». یعنی علی صورة اسمائه و صفاته[۷۵]، و لهذا شیخ در فص آدم فرموده که پس ظاهر شد جمیع آنچه در صورت الهی است از اسماء، در ین نشأت انسانیه، پس یافت رتبهٔ احاطت و جمعیت.

و در جای دیگر از ین فص فرموده که راست نشد خلافت، إلاّ از برای انسان کامل؛ پس حق تعالی انشاء صورت ظاهرهٔ او کرد از حقایق عالم و صورتهای او، و انشاء صورت باطنهٔ او کرد بر صورت خودش. و لهذا در حدیث صحیح آمده که حق تعالی می‌فرماید که چون بنده را دوست دارم سمع او شوم، و نگفت که گوش او شوم و بصر او شوم، و نگفت که عین او

شوم. و محصل سخن اینست که جمیع حقایق الهی در انسان موجود است مگر وجوب بالذّات که در وی نیست، و جمیع حقایق عالم در انسان موجود است و لهذا او را عالم صغیر نام کرده‌اند، و او را نسخهٔ عالم داشته‌اند. پس صور معلومیهٔ او در حضرت علم الهی [۹ الف] جامع باشد مرجمیع صور معلومات ثابته را. پس نسبت او به سایر معلومات نسبت مجمل به مفصّل باشد و حق تعالی عالم است به اجمال و تفصیل. و اجمال مِنْ حیث المرتبه مقدّم است بر تفصیل. پس تخصیص آدم به قدم و ازلیّت در وجود علمی به این سبب شد. ۵

سؤال: اگر گویند که نسبت علم حق تعالی به سایر معلومات یک نسبت است چنانچه تقدّم و تأخّر در وی متعقّل نیست. ۱۰

جواب: تقدّم و تأخّر که ذکر کردیم نسبت به معلومات است با همدیگر[۷۶]، نه نسبت علم است با معلومات. آنچه مناسب کلام شیخ است رضی الله عنه در فتوحات و فصوص، این اسلوب است. ۱۵

فامّا شارحان فصوص مثل قیصری و شیخنا الشیخ عبدالرحمن الجامی رحمهما الله چنان فرموده‌اند که: حدوث انسان به نشأت عنصری اوست و قدم او به وجود علمی اوست چنانچه ذکر کردیم. و به همین وجه اقتصار نکردند بلکه وجهی دیگر از برای قدم و ازلیّت او گفته‌اند. ۲۰

امّا قیصری چنان گفته[۷۷] که ازلیّت او به وجود غیبی

روحانی اوست زیرا که او از زمان و مکان[۷۸] متعالی است مطلقاً. و فرق میان ازلیّت اعیان و ارواح مجرّده و ازلیّت حق تعالی آنست که ارواح اگر چه ازلی اند فامّا عدم ایشان بر وجود ایشان مقدّم است به قدم ذاتی؛ زیرا که وجود ایشان از غیر ایشان است و ازلیّت حق عبارت از نفی اولیّت است یعنی که او اوّل ندارد پس عدم سابق او نباشد؛ زیرا که وجود او از ذات اوست و این تصریح است به قدم ارواح.

و امّا جامی؛ او نیز به اسلوب قیصری رفته، فامّا به قدم ارواح کاملان قایل شده و به حدوث ارواح ناقصان رفته، و به قدم عقل اوّل هم تصریح نموده، و این مذهب را به شیخ صدرالدّین قونیوی [۹ــپ] نسبت کرده، فامّا نگفته که در کدام کتاب گفته است.[۷۹]

و این حقیر مدّت سی سال مطالعهٔ مصنّفات شیخ نموده، خصوصاً فتوحات مکیّه؛ هرگز عبارتی در کلام شیخ ندیده‌ام که احتمال قدم[۸۰] فردی از افراد عالم داشته باشد إلاّ این عبارت، با وجود آنکه عبارتی که در فص موسوی فرموده[۸۱] شارح این عبارت است چنانچه سابقاً ذکر کرده شد، بلکه در فتوحات مکّیه در مواضع متعدّده دیده‌ام[۸۲] که تصریح به حدوث ماسِوَی اللّه می کند خواه ارواح و خواه اجسام.

(۱) از آن جمله است که در فتوحات فرموده در باب تاسع و ستّین، بعد از آنکه در حقیقت زمان سخنی طویل الذیل فرموده که حق تعالی تقدیر اشیاء در ازل می کند فامّا ایجاد اشیاء در

ازل نمی کند؛ زیرا که آن محال است از دو وجه:

وجه اوّل آنست که بودنِ حق تعالی موجد نیست[۸۳] الاّ به این که ایجاد کند، و ایجاد نمی کند چیزی که موجود باشد زیرا که تحصیل حاصل لازم می‌آید[۸۴]. پس ایجاد نمی کند إلاّ چیزی که معدوم بوده باشد پس چیزی که معدوم بوده محال است که موصوف شود که در ازل موجود است؛ زیرا که او موجود است[۸۵] به ایجاد موجدی که او را ایجاد کرده پس محال است که بوده باشد عالم، ازلیّ الوجود، وحالانکه وجود او مستفاد است از موجد او[۸۶]، وهو الله تعالی.

وجه دوم از محال که به سبب او نتوان گفت در عالم که او موجود است ازلاً؛ زیرا که ازل نفی اوّلیّت است و حق تعالی اوست موصوف به ازلیّت، پس محال است که وجود عالم ازلی باشد؛ زیرا که این سخن راجع است به این که عالم که مستفید وجود است از حق، مستفید وجود نیست. و این تناقض است زیرا که عالم اگر وجود او از غیر بودی آغازی داشتی[۸۷]، وقدم و ازلیّت منافی آغاز است پس محال است که عالم [۱۰ الف] به ازلیّت موصوف شود، و محال نیست که بگویند که حق در ازل خلق کرد اگر خلق به معنی تقدیر باشد زیرا که تقدیر راجع است به علم. و گاهی محال باشد که «خلق» به معنی «أوْجَد» باشد زیرا که فعل در ازل نمی باشد. این محصّل سخن شیخ است و ترجمهٔ غالب عبارت او.

سؤال: اگر گویند که احتمال دارد که مراد شیخ نفی قدم ذاتی باشد ازعالم، و اثبات حدوث ذاتی باشد از برای او.

جواب: چون که خلق در ازل به معنی تقدیر علمی جایز داشت و به معنی ایجاد جایز نداشت، این احتمال را زایل

۵ گردانید زیرا که وجود اشیاء درعلم به وجود علمی معلوم ذات است[۸۸] زیرا که از لوازم اوست. پس اشیاء در وجود علمی حدوث ذاتی دارند و بر آن تقدیر «خلق» به معنی «قدر» هم جایز نباشد، و حاصل کلام شیخ آنست که قدیم[۸۹] اثر فاعل نمی‌تواند بود؛ زیرا که فعل اقتضاء آن می‌کند که مفعول

۱۰ معدوم باشد تا فاعلی او را ایجاد کند و چیزی که همیشه موجود بوده ایجاد او محال است زیرا که او هرگز معدوم نبوده که او را ایجاد کند. پس ایجاد موجود لازم می‌آید و آن محال است لأنّه تحصیل الحاصل.[۹۰]

سؤال: اگر گویند که احتیاج موجود باقی در بقا امری است

۱۵ معقول، و از وی تحصیل حاصل لازم نمی‌آید[۹۱]، و استناد قدیم و باقی به فاعل مانند او باشد چنانچه احداث وجود لازم نیاید بلکه موجودی مستمر مستند باشد به موجودی دیگر مستمر.

جواب: گوییم که باقی که اوّل وجود دارد تأثیر فاعل در اعطای وجود[۹۲] به او ابتداءً متصوّر است پس استناد او در بقا

۲۰ متصوّر باشد به خلاف موجودی که اوّل ندارد؛ زیرا که ابتداءً تأثیر [۱۰ پ] در وی متصوّر نیست پس مانند او نباشد. و از آن جمله آنست که شیخ رضی الله عنه در عقیدهٔ خواص که در

اوّل[1] فتوحات است و در بعضی نسخ فتوحات نمی باشد و او را رساله ای مستقل می سازند و نام او «کتاب المعرفة» است فرموده[۹۳]: نیست عالم با باری تعالی در وجود خودش. و این تصر یح است از شیخ به نفی قدم ذاتی از عالم؛ ز یرا که اگر قدیم ذاتی بودی در یک مرتبه بودی معاً. ۵

آنگاه فرمود که: و نیست میان باری تعالی و عالم دوری که مقدّر شود. یعنی میان باری و عالم امتدادی زمانی نیست آن چنانکه جماعتی از متکلّمین می گو یند که قبل خلق عالم امتدادی زمانی موهوم مقدّر بود و از جهت ازل غیر متناهی بود و یک طرف او به اوّل خلق عالم منتهی شد و این تصوّر ۱۰ کارِ وهم است؛ ز یرا که آن امتداد اگر موجود است در خارج، پس از جملهٔ عالم باشد اگر قدیم باشد خلاف فرض است ز یرا که فرض آن بود که جمیع عالم حادث است و خدا بود و هیچ چیزی نبود. و اگر موهوم صرف است و مقدّر محض، پس در عدم متوهّم و مقدّر، او معدوم مطلق است. پس میان حق و ۱۵ عالم امتدادی نباشد با وجود آنکه عالم نبود و شد.

و چون تصوّر این معنی از اشکال خالی نیست[۹۴]، شیخ رضی الله عنه از برای تفهیم مثالی نموده و بعد از آن فرموده که ـ ولله المثل الأعلی ـ دو حیّز متجاور از برای دو جوهر چنانچه هر جوهری در حیّزی باشد و هیچ کدام از آن دو جوهر ۲۰ در درجه آن در یک مرتبه نباشد[۹۵] و میان آن دو حیّز، حیّزی دیگر نیست پس به همین گونه باشد ارتباط وجود حق به وجود

عالم؛ چه عبارت بیش از ین گنجایش ندارد در ین مسأله.
آنگاه فرمود: و این [١١ الف] مذهبی است سیوم که پیدا شده است میان فلاسفه که[٩٦] به قدم عالم قایل‌اند، و میان اشاعره که به حدوث عالم قایل‌اند با وجود آنکه میان حق و ٥ عالم امتدادی زمانی موهوم غیرمتناهی اثبات می کنند.
آنگاه فرمود که: پس منتفی شد قدم از عالم، و قدما به او قایل نیستند، و این تصریح است به حدوث عالم. دیگر فرمود که: و منتفی شد تقدیر وهمی که گروه اشاعره آن راتقدیر کرده‌اند میان حق و خلق، یعنی آن امتداد موهوم که سابقاً ١٠ ذکر یافت.
و از آن جمله آنست که در آخر باب دوم از فتوحات فرموده که: حقایق چنین داد کسی را که بر حقایق واقف شد که وجود حق تقیید نیابد به وجود عالم، نه به قبلیّت و نه به بعدیّت و نه به معیّت؛ زیرا که تقدّم زمانی و مکانی در حقّ حق ١٥ تقدّس و تعالی حقایق آن را در روی آن کس که به او قایل شده است انداخته است.
بعد از آن به چند سطر فرمود که: و چون زمان از وجود حق و از آغاز وجود عالم منتفی شد پس عالم موجود شد در غیر زمان، پس نگوییم از جهت حقایق که الله موجود است قبلِ ٢٠ عالم؛ زیرا که ثابت شد که قبلیّت از صفتهای زمان است. و نگوییم که عالم بعدِ وجود حق است؛ زیرا که بعدیّت نیست، و نگوییم که عالم مع وجود حق است زیرا که حق موجد

فاعل[۹۷] و مخترع اوست و حالانکه عالم چیزی نبود. پس گفته نشود الاّ که حق موجود است به ذات خود، و عالم به او موجود است.

سؤال: پس اگر متوهمی گوید که[۹۸]: کَیْ بود وجود عالم از وجود حق؟

جواب: گوییم که لفظِ کَیْ سؤال است از زمان، و زمان از عالم، و او مخلوق است مر الله تعالی را. پس این سؤال [۱۱ پ] باطل است، پس نظر کن که چگونه سؤال کنی.

پس نماند الاّ وجودی صرف خالص که از عدم نیست، و اوست وجود حق تعالی؛ و وجودی از عدم و اوست وجود عالم. و هیچ بَیْنیّتی نیست[۹۹] بین الوجودین، و نیست امتدادی[۱۰۰] مگر توهّم مقدّر که عقل[۱۰۱] او را محال می دارد و از وی چیزی نمی گذارد. و در باب بیست و چهارم و بیست و ششم، و در باب چهل و یکم از فتوحات مکّیه تصریحات به حدوث عالم و نفی قدم کرده، و اگر آن را ایراد کنیم این رساله به طول می انجامد.

و چون محقّق شد که شیخ رضی الله عنه به قدم عالم قایل نیست و به حدوث او قایل است و آن عبارت که در فص آدمی فرمود خود شرح آن در فص موسوی نموده، چنانچه سابقاً مذکور شد پس معلوم شد که شارحان فصوص در شرح آن غلط کلّی کرده اند و مراد شیخ ندانسته اند و جناب حضرت شیخ را رضی الله عنه بد نام کرده اند[۱۰۲]، ولله الأمر من قبل و من بعد و الحمدلله.

و معنی قول شیخ که انسان نشأت دایم ابدی است، آنست که انسان در نشأت آخرت مخلّد است در جنّت. و این معنی ظاهر است، و قیصری در شرح فصوص چون به قدم ارواح تصریح نموده این عبارت را به این حمل کرده که چون او به وجود روحی قدیم است هر آینه ابدی خواهد بود؛ زیرا که هر چه ازلی است ابدی است، والاّ تخلّف معلول از علّت تامّه لازم می‌آید. و چون محقّق شد که مذهب شیخ آنست که ازلیّت انسان به وجود علمی است و حادث است به وجود خارجی، پس ابدیّت او در وجود جنانی اخراوی خواهد بود.

جواب اعتراض سیوم: بدان ــ فتح الله علیک ابواب العرفان ــ که [١٢ الف] منشأ این اعتراض عدم علم است به قواعد اهل سنّت؛ زیرا که این سخن بر قاعده‌ای از قواعد اهل سنّت مبنی است و آن قاعده آنست که ایشان اثبات صفات زایده از برای باری تعالی به قیاس غایب بر شاهد کرده‌اند، و مراد ایشان از غایب حق است؛ چه او غایب [است] از ادراک ما و از شائبهٔ[١٠٣] آنچه مدرَک ماست از صفات انسان. و چنین فرموده‌اند که: حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام در ما صفات زایده‌اند بر ذات ما، و عین ذات ما نیستند[١٠٤] پس باید که در حق نیز این صفات زایده بر ذات او باشند و عین او نباشند.

وقیاس غایب بر شاهد گاهی صحیح باشد که میان مقیس و مقیسٌ علیه علّت مشترکه باشد، و چون میان ما و او

اشتراک در صفات شد چنانچه صفات ما و صفات او در مفهوم
مشترک اند اگر چه در لوازم مختلف اند پس مشاهدهٔ ما صفاتِ
خود را مشاهدهٔ او باشد و مشاهدهٔ او صفات خود را مشاهدهٔ ما
باشد، و صادق شد که[۱۰۵] هر وصفی که ما او را به او موصوف
کردیم آن وصف صفت ما بوده بلکه ما، یعنی ممکنات عین ۵
آن وصف بودیم؛ زیرا که صفات بر ذات او زایداند هر آینه به
حسب ذات خویش ممکن باشند و به ذات باری تعالی واجب
باشند پس ممکن بالذّات، واجبِ بالغیر[۱۰۶] خواهند بود پس از
قبیل ما باشند در امکان. و علی هذا سخن شیخ عین سخن اهل
سنّت است و جماعتی از کمال نادانی او را مخالف شرع ۱۰
پنداشته اند[۱۰۷].

سؤال: اگر گویند که قیاس غایب بر شاهد دلیلی است
ضعیف، و کلام شیخ را بر چنین [۱۲ پ] امور ضعیفه بنا
نتوان کرد[۱۰۸] خصوصاً که شیخ در فتوحات و رسالهٔ جلالیه و
غیرهما تضعیف قیاس غایب بر شاهد کرده و نفی آن نموده. ۱۵

جواب: چون سخن شیخ بر قواعد اهل سنّت صحیح آمد
خصم را نمی رسد که تکفیر شیخ کند خواه آن قواعد قوی باشد
یا نه، با وجود آنکه[۱۰۹] جواب قوی که هیچ کس او را دفع
نتواند کرد ایراد خواهیم کرد إنْ شاء اللّه تعالی و آن اینست:

دیگر[۱۱۰] بدان ــ جعلک اللّه من اهله ــ که صفات باری ۲۰
تعالی دو نوع است: یکی صفات ثبوتی، مثل حیات و علم و
قدرت و غیرها. و یکی سلبی، مثل لیس بجسمٍ ولا جوهرٍ و

لاعرض و غیرها. و اثبات هر نوع موقوف است به تصوّر و فهم او؛ زیرا که مادام که متصوّر نشود نفی و اثبات او ممکن نباشد. و ما گاهی تصوّر علم[۱۱۱] وحیات کردیم که علم را وحیات را در خود و امثال خود یافتیم و بعد از آن حیات را و
۵ علم را از برای حق اثبات کردیم و بر ین قیاس سایر صفات ثبوتی می دان، پس صفات که از برای حق اثبات کردیم مماثل صفات ماست در حقیقت، اگر چه در لوازم مختلف اند و این معنی در صفات سلبی ظاهر است مثلاً جسم را تصوّر کردیم و دانستیم که او ممکن الوجود است پس او را از واجب الوجود
۱۰ سلب کردیم وعلی هذا باقی صفات سلبی قیاس باید کرد. پس سخن شیخ راست آمد که ما باری تعالی را به هیچ وصفی وصف نکردیم إلاّ که ما عین آن وصف بودیم. و مراد از قول شیخ رضی الله از «ما»[۱۱۲] یعنی ممکنات.

و در نسخه‌ای از نسخ فصوص چنانست که: ما حق را به
۱۵ هیچ وصف نکردیم إلاّ که آن وصف از برای ما بود یعنی ما را مانند آن وصف بود اگر چه صفات ما [۱۳ الف] حادث و متناهی التعلّق است و صفات او قدیم[۱۱۳] و غیر متناهی التعلّق است. و چون این کلام کما ینبغی متصوّر شد لاجرم معنی «خلق الله آدم علی صورته» ظاهر و زاهر و باهر خواهد بود
۲۰ بی شائبهٔ تجسیم و تشبیه.

سؤال: اگر گویند جماعتی از مشایخ عظام و علمای اسلام[۱۱۴] که اطلاق لفظ حیات و علم و قدرت و غیرها از

صفات ثبوتیه، بر حق و برانسان به یک معنی نیست بلکه اشتراک در مجرّد لفظ است.

جواب: مراد ایشان آنست که صفات او چون عرض نیست که در هر زمانی متجدّد شود، و حادث نیست و متناهی الاثر نیست به خلاف صفات انسان که او عرض است و حادث است و متناهی الأثر است، لاجرم ماهیّت شخصیّهٔ آن افراد از صفات حق، که به ذات حق قایم‌اند، مخالف [است با ماهیّت] شخصیّهٔ این افراد از صفات که به ذات انسان قایم‌اند.

و اگر مراد ایشان این معنی نباشد پس لازم می‌آید که ما از برای حق صفاتی اثبات کردیم که مطلقاً تصور[۱۱۵] او به وجهی از وجوه نکردیم و ازین[۱۱۶] معنی جهل ما به صفات حق لازم می‌آید حالانکه مفهوم علم و قدرت و حیات و غیرها در واجب و ممکن یکی است بداهت و بحث درین باب مکابره است و السّلام.

جواب اعتراض چهارم: بدان ـ حرّسک الله من کلّ سوء ـ که اوّلاً تعریف ولی باید کرد آنگاه شروع در بیان کلام شیخ کنیم.

ولی کسی است که او عارف باللّه باشد به صفات او بقدر طاقت بشری[۱۱۷]، و با وجود آن عرفان بر طاعات و عبادات صوری و معنوی ملازم باشد و از معاصی ظاهر و باطن مجتنب باشد، و ظهور کرامت و خوارق عادات [۱۳ پ] شرط ولایت

نیست فامّا ولی محفوظ است و بعین عنایت ملحوظ.

و رسول سه مرتبه دارد: اوّل ولایت، و دوم نبوّت، و سیوم رسالت. و چون حضرت خاتم الأنبیاء علیه الصلاة و السّلام فرموده که: «اوّل ما خلق اللّه العقل.» و دیگر فرموده که: «اوّل ما خلق اللّه القلم.» و دیگر فرموده که: «اوّل ما خلق اللّه نوری.» علماء محقّقین در جمع میان این سه حدیث چنان فرموده‌اند که این سه اسم است اعنی عقل و قلم و نور محمدی ــصلعمــ و مسمّی یکی بیش نیست و آن روح محمّدی[118] است صلعم. پس روح محمّد ــصلعمــ اوّل موجودات باشد و از ین حیثیت که او اوّل کسی [است] که تعقّل مبدأ خود کرده است او را عقل اوّل نام است[119]، و از ین حیثیت که حروف و کلمات موجودات بر لوح وجود ظاهر می گرداند قلم اعلی نام اوست و از ین حیثیت که مدبّر جسد عنصری طیّب و طاهر خاتم الرّسل است محمد ــصلعمــ نور محمدی است، و لهذا فرموده است که: «کُنْتُ نبیاً و آدم بین الماء و الطّین».

و حضرت شیخ رضی اللّه عنه در اوّل فتوحات مکّیه در باب ثالث فرموده: المفعول الابداعی هو الحقیقة المحمدیّة عندنا و العقل الأوّل عند غیرنا. و جمیع ارواح بشری و ملکیّ ارضی و سمائی باجمعهم از حقیقت عقل اوّل پیدا شده باشد از مقارعهٔ سنگ و آهن. پس انوار جمیع انبیا و اولیا از نور محمّدی ــصلعمــ پیدا شده باشند[120]، و لهذا مکاشفان ولایتْ شعار همه اتفاق کرده‌اند که جمیع انبیا و رسل در ازمنهٔ

متقدّمه نوّاب حضرت محمد ـصلعمـ بوده‌اند ولهذا فرموده که: «لوکان موسی حیّاً لما وسعه إلاّ اتّباعی». و در شب معراج جمیع انبیا مأموم بودند و او امام، ولهذا شریعت او ناسخ شرع سایر انبیا باشد[121] [۱٤ الف] و لهذا فرمود که: «أناسیّد ولد آدم». ۵

و شیخ رضی الله عنه در باب عاشر از فتوحات فرموده که: در خبر وارد است که بنی علیه السّلام فرموده که: «من سیّد ولد آدمم و مرا هیچ فخری نیست[122]». و در صحیح مسلم آمده است: «من سیّد ناسم در یوم قیامت[123]». پس ثابت شد مر او را سیادت و شرف بر ابناء جنس[124] خود، و گفت که: ۱۰ «کُنتُ نبیّاً و آدم بیّن الماء والطین». یعنی به نبوّت خود دانا شدم و آگاه بودم. پس الله تعالی او را خبر داده در حالتی که او روح بود قبلِ ایجاد اجسام انسانی، و انبیا نوّاب اویند ـصلعمـ از آدم تا عیسی علیهم السّلام؛ ولهذا مبعوث شد به سایر بنی آدم، به خلاف سایر رسل که هر یکی از ایشان به ۱۵ قومی مخصوص مبعوث شدند. پس از آدم تا زمان بعثت او و تا روز قیامت همه ملک او بوده و از روحانیّت او ـصلعمـ به روحانیّت هر رسولی که موجود بود مدد می‌رسید به آن شرایعی که از ایشان[125] ظاهر می‌شد در زمانی که رسول بودند؛ امّا چون محمّد ـصلعمـ در عالم[126] حس موجود نبود لهذا شرع ۲۰ هر یکی به آن کس منسوب شد و او در حقیقت شرع محمدی است ـصلعمـ و اگر چه مفقودالعین بود آن چنانکه عیسی

علیه السّلام در آخر زمان می‌آید و او رسول است و به شرع محمد ـ صلعم ـ حکم می کند نه به شرع خود. بعد ازین، این معنی را تا آخر آن باب مفصّل و مدلّل ساخت و همچنین در باب ثانی عشر و غیر آن از ابواب فتوحات [بدان توجه داد].

۵ و بدان ـ حماک الله[127] من کلّ مکروهٍ ـ که ولایت چهار نوع است و هر نوع خاتمی دارد و قبل از تقریر این بباید دانست که آن چنانکه شرع سایر رسل شرع محمّد است و همه نوّاب اویند، شرعی که خاصهٔ اوست در زمان ظهور جسد او مشتمل است بر فواید و قواعد و حقایق و دقایق و فضایل [۱٤

۱۰ پ] سایر شرایع[128]، و رسالت او مشتمل است بر رسالت سایر رسل، و نبوّت او مشتمل است بر نبوّت سایر انبیا، و ولایت او مشتمل است بر ولایت سایر انبیا و اولیا. و لهذا فرمود که: «علمتُ علم الأوّلین و الآخرین». و با وجود جامعیت او سایر رسالات و نبوات و ولایات در خود خصوصیتی دارد در رسالت

۱۵ و نبوّت و ولایت، که هیچ کس آن خصوصیت ندارد، و چون اولیا وارث اویند پس هر کس که وارث آن خصوصیت است او را محمّدی گویند، و هر که وارث باشد از حصهٔ موسی مثلاً، او را موسوی خوانند، وهرکه وارث حصهٔ عیسی باشد او را عیسوی نامند و هکذا ابراهیمی و اسحاقی و یعقوبی و ایوبی و

۲۰ سایر اولیا. و اینست که در اصطلاح این طایفه می گویند که: فلان در قدم فلان پیغامبر است، یا فلان بر قلب فلان پیغمبر است یعنی آن علوم و تجلیّات ومقامات و حالات که آن

پیغامبر را بوده این ولی را به واسطهٔ مدد آن پیغامبر و برکت او
حاصل است فامّا از مشکات محمد است ـ صلعم ـ. پس آن
ولی مثلاً محمدی ابراهیمی، یا محمدی موسوی، یا محمدی
عیسوی باشد.

و چون این مقرّر شد، بدان ـ جعلک الله من أولیائه ـ که ۵
ولایت محمّدی سه نوع است:

نوع اوّل آنست که جامع باشد میان تصرّف در عالم به
حسب معنی، چنانچه قطب را می باشد؛ و به حسب صورت،
چنانچه سلاطین را می باشد و آن دو نوع است:

نوع اوّل آنست که مقرون به خلافت باشد[۱۲۹]. ۱۰

نوع دوم آنست که مقرون به خلافت نباشد.

نوع سیوم آنست که جامع نباشد میان تصرّف صوری و
معنوی.

اما ولایت غیر محمدی که عبارت از ولایت سایر انبیا است
او نوع چهارم است و هر نوعی از ین انواع چهارگانه خاتمی ۱۵
دارد. خاتم نوع اوّل از ولایت محمّدی که جامع است میان
تصرّف صوری[۱۳۰] و معنوی، و مقرون به خلافت باشد علیّ بن
أبی طالب است رضی الله عنه و کرّم الله وجهه؛ زیرا که او
[۱۵ الف] آخر خلفاء راشدین است و ایمهٔ مهدیّین رضوان الله
علیهم اجمعین لقوله علیه السّلام: الخلافة بعد ثلاثون سنةً ثمّ ۲۰
تصیر ملوکا[۱۳۱] عضوضاً و قد استشهد علیّ رضی الله عنه علی
رأس ثلاثین سنة من وفات رسول الله صلعم فمعاویة و من بعده

لایکونون خلفاء بل ملوکاً. و ذکر الامام حافظ ابن عساکر فی تاریخ دمشق فی ذکر عمر بن الخطاب رضی الله عنه عن انس بن مالک رضی الله عنه أنّه قال قال لی علیّ رضی الله عنه سمعت رسول الله صلعم یقول: «آنا خاتم الأنبیاء وأنت یا علی خاتم الأولیاء». و ابن عساکر ازکبار ایمۀ حفّاظ محدثین است. و این خاتم را خاتم کبیر گویند.

خاتم نوع دوم از ولایت محمّدی که جامع باشد میان تصرّف صوری و معنوی، و مقرون به خلافت نباشد مهدی است [علیه السّلام] که در آخر الزمان پیدا شود و اسم او محمّد است و در خَلْق مانند رسول الله است و در خُلُق تحت او باشد و بعد از او هیچ ولی سلطان نشود واین نوع از ولایت به او ختم گردد و او را خاتم صغیر خوانند. و شیخ در باب سیصدوسی و ششم[۱۳۲] در معرفت منزلت و وزراء مهدی تصریح کرده که مهدی خاتم اولیا است و درین باب فرموده:

شعر

ألا اِنّ ختم الأولیاء شهید　　　وعین امام العالمین فقید

هوالسیّد المهدیّ من آل احمد　　　هو الصّارم الهندی حین یَبید

خاتم نوع سیوم از ولایت محمّدی شیخ محی الدّین[۱۳۳] محمدبن علی بن العربی است رضی الله عنه، و او را خاتم اصغر گویند و او خاتم نوعی از ولایت است که جامع نباشد میان تصرف صوری و معنوی، بلکه تصرف معنوی داشته باشد فقط، و مقرون به خلافت نباشد. درباب چهل و سوم از

فتوحات فرموده: [۱۵ پ]

نظم

أنا ختم الولایة دون شکّ   بورث[۱۳۴] الهاشمیّ مع المسیح

و در باب شصت و پنجم از فتوحات فرموده که: دیدم رؤیایی از برای خود، و او را بشارتی از الله تعالی گرفتم؛ ۵
زیرا که او مطابق حدیث نبوی است که از رسول ــ صلعم ــ وارد است وقتی که از برای[۱۳۵] ما مثل خود در انبیا فرمود، پس گفت که: مثل من در انبیا مانند مردی باشد که[۱۳۶] دیواری بنا کرده و او را کامل ساخت الاّ یک خشت، پس بودم من آن
خشت ــ فلارسول بعدی ولانبیّ ــ ومن در مکّه بودم در خواب ۱۰
دیدم که کعبه بنا کرده شده از خشت[۱۳۷] زر و نقره، یک خشت زر و یک خشت نقره، و کامل شده و چیزی در وی نمانده. پس نگاه کردم میان رکن یمانی و رکن شامی، دو خشت کم دیدم در صف اعلی یک خشت ذهب کم بود،
و در صفی که تحت اوست[۱۳۸] یک خشت فضّه کم بودو دیدم ۱۵
نفس خود را که منطبع شدم در موضع آن دو خشت فضّه و ذهب؛ پس کامل شد و در وی چیزی کم نماند، پس بیدار شدم و شکر خدا کردم وگفتم که بشارتی است إن‌شاءالله بختم الولایة. واین واقعه را به بعضی از علمای ایشان گفتم در مکّه، پس مرا خبر
دادند آنچه در خاطر من آمد. فأسأل الله ان یتمّمها علیّ بمنّه و ۲۰
کرمه فانّ الاختصاص الالهیّ لایقبل التخییر[۱۳۹] ولا الموازنة ولاالعمل و إنّما ذلك فضل الله یوتیه من یشاءوالله ذوالفضل العظیم.

خاتم نوع چهارم از ولایت عیسی بن مریم است علیه السّلام، و بعدِ او هیچ ولی موجود نشود اصلاً، و او خاتم اکبر است. شیخ رضی الله عنه در باب رابع و عشرین از فتوحات فرموده که: از شرف محمد ـ صلعم ـ آنست که ختم ولایت ۵ در امّت او به نبیّ مکرم [۱۶ الف] شده است[۱۴۰]، وهو عیسی علیه السّلام، و او افضل امّت محمد است[۱۴۱].

و امام محمد بن علی حکیم ترمذی بر او تنبیه کرد در کتابی که آن کتاب را «ختم اولیا» نام کرد و او را افضل از ابوبکر صدیق کرد و از جمیع صحابه و امّت؛ زیرا که او اگر ۱۰ چه ولی باشد درین ملّت محمدیّه، او رسول است و نبی در نفس الأمر. پس او را در روز قیامت دو حشر است؛ حشری در جملهٔ انبیا به علم نبوّت و رسالت، و اصحاب او تابع اویند، پس متبوع باشد مانند سایر رسل؛ و حشری دیگر با ما. پس ولی باشد ازین امّت تحت علم محمد ـ صلعم ـ و مقدّم باشد ۱۵ بر جمیع اولیا. پس الله تعالی از برای او جمع کرد میان ولایت و نبوّت. و در روز قیامت از رسل کس نیست که تابع او رسول باشد الاّ محمّد ـ صلعم ـ زیرا که در روز قیامت در تابعان او عیسی و الیاس علیهما السّلام محشور می شوند. و در باب رابع از فتوحات مثل این سخن فرموده است.

۲۰ پس مقرّر شد و محرّر گشت[۱۴۲] که خاتمان ولایت چهاراند:

خاتم اکبر که عیسی بن مریم است.

و خاتم اصغر که شیخ محی الدین ابن العربی است[۱۴۳].
و خاتم کبیر که علی بن أبی طالب است علیه السّلام.
و خاتم صغیر که محمد مهدی است.

و حضرت[۱۴۴] شیخ رضی اللّه عنه در فتوحات. از برای ولایت خاتمی دیگر اثبات کرده، و این بندهٔ حقیر در امر آن خاتم حیران شده، گاهی به خاطر می آید که او حضرت شیخ است و گاهی به خاطر می آید که غیر اوست. و أولی و أنسب آنست که محصّل کلام شیخ را در امر آن خاتم ترجمه کنم آنگاه [۱٦ پ] شروع در جواب اعتراض نمایم.

شیخ[۱۴۵] در باب رابع و عشرین از فتوحات، بعد از آن سخن که سابقاً نقل کردیم از وی، فرموده که: وللولایة المحمدیّة خاصة دون الولایة العامة ختم اصغر؛ و او دونِ مرتبهٔ عیسی علیه السّلام است و در زمان ما متولّد شد و من او را دیدم و با او مجتمع شدم و معاینه کردم علامتی که در اوست پس هیچ ولیی بعد او نباشد از اولیا که دون عیسی علیه السّلام باشد از ین امّت، الاّ که او دونِ او باشد و تحت حیطهٔ ولایت این ختم اصغر باشد و نسبت اولیا که بعد او باشد نسبت عیسی در مقام نبوّت به محمّد است صلعم که او خاتم انبیا است پس هیچ رسولی و نبیی بعدِ او نیست در حکم[۱۴۶] [چونان او]؛ همچنین هر ولیی که بعدِ این ختم آید.

و در باب ثالث و سبعین در فصل ثانی عشر فرموده که: ختم دو ختم است: ختمی که اللّه تعالی به او ولایت را ختم

می کند، و ختمی که اللّه تعالی به او ولایت محمدیّه را ختم
می کند[۱۴۷]. امّا ختم ولایت علی الاطلاق عیسی علیه السّلام
است پس او ولی به نبوّت مطلقه باشد در زمان این امّت؛ زیرا
که نبوّت تشریع و رسالت ندارد پس در آخر الزمان وارث
۵ خاتم نزول کند وهیچ ولیی بعدِ او نیست.

و امّا ختم الولایة المحمدیّة فهو الرجل من العرب من
اکرمهم اصلاً و یداً؛ و او امروز در زمان ما موجود است و او را
شناختم و دیدم آنکه اللّه تعالی او را از چشمهای مردم پنهان
کرده و آن علامتی را برای من کشف کرد در مدینهٔ فاس،
۱۰ حتّی آنکه ختم ولایت در وی دیدم، و اللّه تعالی او را مبتلا
گرداند به اهل انکار بر او، در آنچه او به آن متحقّق است از
حق در سرّ از علم باللّه تعالی. و آن چنانکه اللّه تعالی ختم
کرد به محمد ــ صلعم ــ نبوّت شرایع را، همچنان[۱۴۸] ختم کرد
اللّه تعالی به ختم محمدی [۱۷ الف] ولایتی که از میراث
۱۵ محمدی حاصل شود نه آن ولایتی که از سایر انبیا حاصل شود؛
زیرا که بعضی از اولیا وارث ابراهیم یا موسی یا عیسی شوند
واین نوع از اولیا بعد از ین ختم محمدی پیدا شوند، و بعدِ او
ولیّی که بر قلب محمد باشد پیدا نشود. اینست معنی خاتم
ولایت محمّدی. و امّا ختم ولایت عامّه که بعدِ او هیچ ولیی
۲۰ پیدا نشود او عیسی علیه السّلام است، و جمع کردم میان
عبداللّه و اسماعیل بن سودکین ــ و این هر دو مرید
شیخ اند ــ و میان این ختم، و از برای ایشان دعا کردم و به او

منتفع شدند. تا این موضع ترجمهٔ کلام شیخ است رضی اللّه عنه، و اکنون بعد از تحریر آن کلمات و تقریر آن منقولات در جواب اعتراض شروع باید کرد و باللّه التّوفیق.

بدان ـ ایّدک اللّه بروح القدس ـ که سابقاً مقرّر شد که ارواح و انوار انبیا از نور محمّدی صلعم ـ که عقل اوّل است ـ ۵ فایض شده‌اند، و دیگر مقرّر شد که ولایت او مشتمل است بر ولایت سایر اولیا، و علی هذا مشکات خاتم اولیا از مشکات خاتم انبیا مفاض است بلکه ظلّ اوست واگر خاتم رسل از مشکات خاتم اولیا چیزی اخذ کند سبب تفضیل خاتم اولیا بر خاتم رسل نشود. و مثال ذلک فی الظّاهر آنست که سلطان ۱۰ یکی از غلامان خود را به واسطهٔ استعدادی و قابلیتی که در وی دیده، او را خزانه‌دار بعضی از خزاین ساخته، و هرگاه که خواهد از وی بعضی از جواهر طلب می کند واگر خواهد که به کسی از امراء عظام چیزی از آن جواهر ببخشد به آن خازن می‌فرماید که به او بدهد. پس جاهل اگر شنود که سلطان آن ۱۵ جواهر را از آن کس گرفته و آن امراء [۱۷ پ] از وی گرفته‌اند توهّم می کند که آن کس از سلطان و از آن امراء اعظم است و ایشان به وی محتاج اند، واگر عالم آن را شنود می‌داند که آن کس بندهٔ مقرّب است نزد آن سلطان، و از کمال تقرّب و امانت و دیانت،سلطان او را خزانه‌دار ساخته و ۲۰ هر چه از وی اخذ می کند حق و مِلک اوست که به آن خازن سپرده است. و لهذا شیخ رضی اللّه عنه در فص[۱] شیثی ۱۴۹

فرموده که: خاتم الاولیاء[۱۵۰] حسنة من حسنات خاتم الرّسل است محمد ــصلعمــ مقدّم الجماعة و سیّد ولد آدم فی فتح باب الشّفاعة، فقوله «حسنة من حسنات خاتم الرّسل» اشارت به آنست که او از وی مفاض است پس عملی از اعمال حسن اوست و فعلی از افعال ملیح اوست. و قوله «مقدّم الجماعة» اشارت به آنست که او پیشوای گروه کاملان است و هیچ کس را تقدّم و تفضّل[۱۵۱] بر او نیست. و قوله «سیّد ولد آدم» تصریح به آنست که نسبت جمیع بنی آدم به او نسبت غلامان است با سیّد؛ و غلام[۱۵۲] از سیّد هرگز افضل نباشد.

و اخذ خاتم رسل از خاتم اولیا شبیه است به این که در حدیث آمده که یکی از اصحاب در شب تلاوت قرآن می کرد، حضرت رسالت صلعم فرمود: «رحم اللّه فلاناً ذکّرنی آیةً انسیتها». پس قرآن از وی آمد و آن کس از وی گرفته و او در وقتی از اوقات آنچه به وی داده از وی گرفته و آن سبب تفضّل آن کس بر او نمی شود اگرچه مذکّر او بوده و از ین حیثیت که مذکّر است نوعی از انواع تقدّم دارد؛ زیرا که سبب نفع گشته باشد بلاشک[۱۵۳].

و اخذ حضرت رسالت ــصلعمــ از مشکات خاتم اولیا شبیه است به این که کسی صورت خود را از مرآت بیند و از مرآت جلیهٔ صورت خود اخذ کند و آن سبب[۱۵۴] افضلیّت مرآت نمی شود خصوصاً که آن کس حدید مرآت را از معدن [۱۸ الف] بیرون آورده باشد و از انواع خبثها صاف کرده باشد و او

را مرآت صاف ساخته[۱۵۵] باشد و صیقلی تمام داده باشد با وجود آن مرآت به آن چیزی از خود نداده بلکه جلیهٔ صورت اوست[۱۵۶] که به او نموده. اخذ خاتم رسل از خاتم اولیا بر ین قیاس باید کرد اگر چه مرآت فعلی از افعال اوست وحسنه‌ای از حسنات اوست، و چون جمیع موجودات مجالی ومرایای اسماء و صفات حق‌اند واولیا تجلی اسماء و صفات در آن مجالی و مرایا می‌بینند و خاتم اولیا یکی از آن مجالی ومرایاست، لهذا شیخ فرموده که: خاتم رسل و سایر رسل آن علم خاص که در فص شیثی[۱۵۷] بیان کرده از ین حیثیت که اولیااند از مشکات خاتم اولیا اخذ می کنند[۱۵۸].

سؤال: اگر گویند: چرا خاتم انبیا آن علم خاص را از خاتم اولیا گرفته و از خود نگرفته؟

جواب: این سؤال بغایت ناموجّه است زیرا که مانند آنست که کسی گوید که چرا جلیهٔ صورت خود را از مرآت گرفته و از خود نگرفته؛ چه جایز است که بطریق حکمت الهی و ترتیب معلومات نامتناهی آن چنان باشد که مثل آن علم از مظهری خاص باید گرفت نه از خود و نه از غیر آن مظهر، چنانچه در مرآت، بلکه اخذ خاتم رسل از خاتم اولیا آن علم را مشابهتی تمام دارد به اخذ خاتم رسل، قرآن را از جبرئیل، با وجودی که[۱۵۹] خاتم رسل از جبرئیل افضل است اگر چه او معلم است در ین نشأت عنصری.

و شیخ نصیر مقدسی در کتاب «کنز الرّموز» در معنی آیهٔ

کریمهٔ «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیک وحیه»
چنان فرموده که: رسول ـ صلعم ـ جمیع قرآن را از حق تعالی
بی واسطه اخذ کرده بود و چون جبرئیل علیه السّلام قرآن را
بطریق وحی به او می گفت، [۱۸ پ] رسول علیه السّلام
۵ عجله می کرد و قبل از آنکه کلام از جبرئیل علیه السّلام تمام
می شنود[۱۶۰] او آن را می خواند پس حق تعالی به موجب
«أدّبنی ربّی فاحسن تأدیبی» اوراتعلیم ادب کرد که جبرئیل در
آن مقام معلّم بود و رسول متعلّم. و ادب آنست که متعلّم
مسابقت معلّم نکند بلکه این حقیر می گوید که چون خاتم
۱۰ رسل قلم اعلی و عقل اوّل است و او جمیع علوم از حق
بی واسطه گرفته، و به لوح محفوظ که نفس کلیّه است داده، و
جبرئیل قرآن را[۱۶۱] از لوح محفوظ گرفته و در نشأت عنصری با
محمد ـ صلعم ـ آنچه از وی گرفته بود به او داده و این سبب
افضلیّت جبرئیل نمی‌شود بر محمّد صلعم، و همچنین خاتم
۱۵ اولیا روح او و مشکات او، اوّلاً خاتم رسل از ین حیثیت که
فایض شده آنگاه در نشأت عنصری خاتم ولایت به برکت
متابعت شرع خاتم رسل مرتبهٔ ختم ولایت حاصل کرده، و لهذا
در بیتی[۱۶۲] که سابقاً نقل کردیم فرموده که: «من خاتم
ولایتم، زیرا که من وارث هاشمی و مسیحم». پس وراثت
۲۰ خاتم رسل را سبب ختم ولایت خود دانسته است وعلی هذا
اگر خاتم رسل در مرآت خاتم اولیا بعضی از آثار اسماء و
صفات مشاهده کند از دایرهٔ عقل و شرع خارج نباشد.

و بدان ــ جعلک الله من المقرّبین ــ که مولانا جلال الدّین محمددوانی در شرح رباعیاتی که به اسم مرحوم و مغفور سلطان با یزید تألیف کرده بود به این مبحث تعرّضی کلّی نموده؛ اوّلاً گفته که: حضرت شیخ محی الدّین قدّس سرّه ۵ در تصانیف خود ذکر خاتم الولایة بر وجهی کرده که ظاهرش ترجیح اوست در حقایق و معارف بر خاتم النبوّة صلعم، و بتلویح بلکه بتصریح اِشعار نموده به آنکه خاتم الولایة خود اوست.

و بعد از آن به چند ورق [۱۹ الف] گفته که: و این فقیر ۱۰ حقیر را چنان می نماید که چون حضرت شیخ قدّس سرّه مظهر ولایت محمّدی است نور ولایت محمّدی را در مرآت نشأت خود مشاهده نموده باشد و چون نبوّت از ولایت مستمدّ است پس خاتم النبوّة از ین حیثیت که خاتم النبوّة مستمدّ است از باطن خود که ولایت خاصّهٔ اوست و همه اولیا از باطن خود ۱۵ مشاهده کرده، او را چنان نمود که مگر این استفاضه از اوست.

نظم

آن لحظه که برآیینه تابدخرشید آیینه گمان برد که خورشیدمنم

این حقیر چنان عرضه می دارد که قول مولانا جلال الدّین ۲۰ که این معنی او را روی نموده و این جواب خاصّهٔ اوست، بغایت عجیب است زیرا که حضرت شیخ رضی الله عنه در همان فص که ذکر خاتم الأولیاء کرده، فرموده: و نمی بینند

هیچ کس این علم را از انبیا و رسل، إلاّ از مشکات رسول خاتم، و نمی بینند هیچ کس این[۱۶۳] علم را از اولیا، الاّ از مشکات ولیّ خاتم، حتی آنکه رسل نمی بینند این علم را، هرگاهی که می بینند إلاّ از مشکات خاتم الأولیاء.

۵ و شیخ این حقیر مولانا نورالدّین عبدالرّحمن الجامی رحمه الله در شرح فصوص فرموده که: مشکات خاتم اولیا اوست مشکات رسول خاتم[۱۶۴]، و الاّ دو حصرصحیح نباشد، حصر دیدن مرسلین اوّلاً در مشکات خاتم الأنبیاء، وحصر او ثانیاً در مشکات خاتم الأولیا. پس مشکات خاتم الانبیاء اوست ۱۰ ولایت خاصّهٔ محمّدیه، و اوست بعینه مشکات خاتم؛ زیرا که او قایم است به مظهریت او.

پس قول مولانا جلال الدّین که شیخ را چنان روی نمود که مگر استفاضه از اوست، تصریح است به این که شیخ شعور نداشت به این که او مظهر ولایت محمّدی است [۱۹ ۱۵ پ] و نور ولایت محمّدی در نشأت او ظاهر است و حالانکه شیخ آن دو حصر را از برای آن آورده است که اظهار آن کند که مشکات خاتم اولیا بعینه مشکات خاتم انبیا است آن چنانکه مولانا نورالدّین عبدالرّحمن الجامی رحمه الله تحریر آن فرموده. و ظاهر آنست که مولانا جلال الدّین تتبع فصوص ۲۰ کما هو حقّه نفرموده اند و الاّ ایراد شیخ آن دو حصر را صریح است[۱۶۵] به این که مشکات خاتم انبیا عین مشکات خاتم اولیا است، و قوله «وهو حسنةٌ من حسناته» تصریح است به

این که او مظهر اوست پس حضرت شیخ گمان نبرده‌اند و توهّم نکرده‌اند که آن استفاضه از اوست و اللّه اعلم.

و امّا قول شیخ جهت متابعت جای خشت نقره است و جهت اخذ از حق، جای خشت زر است. این سخنها ظاهر است؛ زیرا که ولی جمیع احکام نبی از حق اخذ می کند بطریق الهام، چنانچه متیقّن و متحقّق می‌شود نزد او که شرع نبی همان است، به خلاف علمای ظاهر که اخذ آن ازکتب و افواه رجال می کنند، و لهذا گفته‌اند که: فقه از ظنّیات است، و شک نیست که اخذ از حق بی‌واسطه اشرف است چنانچه زر از نقره اشرف است. و چون خاتم ولایت اخذ شرع به واسطهٔ نبی کرد و اخذ همان شرع باز از حق بی‌واسطه کرد پس او را دو اخذ باشد، لهذا دو خشت می بیند: اخذِ به واسطه خشت نقره است و اخذِ بی واسطه خشت زر است و چون رسول متبوع است و تابع نیست هر چند که از جبرئیل اخذ می کرد فامّا اوتابع جبرئیل نیست لهذا یک خشت تمثیل فرمود و او را به فضیّت و ذهبیّت و طینیّت و غیرها مقیّد نکرد بلکه او را مطلق گذاشت؛ زیرا که غرض از آن تمثیل ختم نبوّت است [۲۰ الف] آن چنانکه دیوار به آن خشت کامل شد به خلاف ختم ولایت که او تابع است. غرض از نمودن دیوار[۱۶۶] اظهار سه چیز است: ختم ولایت به او، و تابعیت او شرع خاتم الرسل، و اخذ او آن شرع را از حق بطریق الهام.

و امّا بودن خاتم اولیا ولی و آدم بین الماء و الطّین، این

معنی هم ظاهر است؛ زیرا که مقرّر شد که ولایت او عین
ولایت خاتم الأنبیاء است. و خاتم‌الأنبیاء نبی بود و آدم
بین‌الماء و الطّین است هر آینه مظهر او مثل او باشد لإنّ العبد
طینة مولاه. و علی هذا ظاهر شد که از کلام شیخ کفری و
۵ الحادی و نامشروعی، بلکه بی ادبیی ظاهر نشده است[۱۶۷].

سؤال: اگر گویند که: علی کلّ حال تفضیل خاتم اولیا
بوجه «مافی شیء ما» لازم آید، و آن مقبول نیست.

جواب: در تقریرات و تمثیلات سابقه دفع این معنی واقع
شد وشیخ رضی‌الله عنه در فص شیثی[۱۶۸] خود جواب این
۱۰ فرموده که: خاتم اولیا از وجه انزل است آن چنانکه از وجه
اعلی است، و در ظاهر شرع ما چیزی که[۱۶۹] مؤیّد اینست آمده
است و حکایت اسیران بَدر آورد که پیغامبر ــ صلعم ــ بر آن
شد که از ایشان فدیه گیرد و ایشان را رها کند، و عمر
رضی‌الله عنه فرمود که ایشان را باید کشت، وحی به موافقت
۱۵ قول عمر نازل شد و الله تعالی پیغامبر را معاتبه کرد که: «ما
کان لنبیّ أن یکون له أسریٰ حتی یثخن فی الأرض تریدون
عرض الحیاة الدّنیا». پیغامبر فرمود که: اگر عذابی از آسمان
نازل می‌شدی هیچ کس از وی خلاص نمی‌شدی الاّ عمر.
پس ازین حیثیت عمر افضل باشد.

۲۰ و دیگر پیغامبر ــ صلعم ــ به اهل مدینه فرمود که: تأبیر
نخل مکنید. یعنی نر خرما به مادّهٔ [۲۰ الف] خرما ندهید.
ایشان آن سال چنان کردند، آن سال درخت خرما بر بیرون

نیاورد، رسول فرمود که: شما داناترايد به امور دنیا. پس از
برای ایشان افضلیّت اثبات کرد در امور دنیا، با وجود آنکه
رسول[۱۷۰] سیّد اوّلین و آخرین است، فضل عمر در اسیران بدر،
و فضل آن مردم در تأبیر نخل قادح نیست در افضلیّت رسول
صلّی الله علیه وسلّم. ۵

جواب اعتراض پنجم: بدان ــ جعلک الله من احبائه ــ که در
اصول فقه خصوصاً در کتاب عضدی مقرّر شده که: اجتهاد
رسول علیه السّلام در امور دینی جایز است. و این مذهب
محقّقین است از اصولیّین. و بعد از آن گفته اند که خطا بر او
جایز است یا نه؟ مذهب محقّقین آنست که جایز است لقوله ۱۰
تعالی: «عفیٰ الله عنک لم أذنت لهم». و لقوله صلعم:
«لوانّی استقبلتُ من أمری ما استدبرت لم أسُق الهدی[۱۷۱]». و
لقوله تعالی: «عبس و تولی أن جاءه الأعمی». و لقوله تعالی:
«ماکان لنبیّ أن یکون له أسری» الآیة. این منقولات به آن
دلالت می کند که رسول ــ صلعم ــ درین امور اجتهاد کرده ۱۵
بود و خطا کرد. پس هرگاهی که علمای اصول لفظ خطا بر
رسول جایز داشتند و هیچ محذوری از آن لازم نیامد، شیخ خود
کمال ادب رعایت کرد و لفظ «خطا» نگفت و لفظ «وهم»
گفت. و وهم جانب مرجوح است آن چنانکه ظنّ جانب راجح
است و شک تساوی جانبین است. ۲۰

و غایت کلام شیخ آنست که ابراهیم علیه السّلام اجتهاد
کرد و تعبیر رؤیا نکرد و حالانکه رؤیای او معتبر بود زیرا که

کبش در خواب به صورت پسر او ظاهر شد[۱۷۲] آن چنانکه در خواب، علم به صورتِ شیر ظاهر می شود. و در حدیث آمده که رسول ـــ صلعم ـــ فرمود که: در خواب دیدم که [۲۱ الف] از برای من شیر آوردند، من آن شیر را خوردم چندانی که ممتلی شدم. گفتند: یا رسول الله به چه تعبیر کردی؟ فرمود که به علم. و در قصّهٔ یوسف علیه السّلام سالهای ارزانی به صورت گاوهای فربه ظاهر شد و سالهای قحطی به صورت گاوهای لاغر پیدا شد. و چون کبش به صورت پسر ابراهیم در خواب ظاهر شد، تعبیر بایستی کرد و تعبیر نکرد و بر ظاهر حمل کرد و آن مرجوح بود، و چون مجتهد بود واجب است که به موجب اجتهاد خود عمل کند هر چند که در نفس الأمر خطا باشد زیرا که حکم الله در حق او همانست که به اجتهاد او حکم کرده[۱۷۳]. پس به موجب وهم که طرف مرجوح است ذبح واجب شد پس الله تعالی او را فدا کرد به ذبح عظیم، از وهمی که موجب ذبح گشته است. و علی هذا در کلام شیخ کفری یا بی ادبیی نباشد.

جواب دیگر: بدان ـــ متعک الله بالنظر إلیه ـــ که حسّ مشترک آن چنانکه صور از خارج به او می رسد و آن را ادراک می کند صور از داخل به او می رسد و آن را نیز ادراک می کند گوییا که درخارج است[۱۷۴]، و لهذا صاحب سرسام و محموم صفراوی صوری چند[۱۷۵] مشاهده می کند که در خارج وجودی ندارد، و هر چه نبی علیه السّلام در خواب می بیند

عبارت از صوری است که قوۀ وهم در استعمال متخیّله پیدا کرده است مثل انسانِ دو سر، و انسان بی سر، و مثل ترکیب معنی به صورت، آن چنانکه صداقۀ جزئیه از برای زید اثبات کند یا صداقۀ جزئیه از زید سلب کند و ازین قبیل است تصوّر علم به صورت لبن و دین به صورت قید و سلطان به صورت دریا یا به صورت آفتاب. و بالجمله صور را مشاهده کردن در خواب[۱۷۶]، از استعمال وهم است قوۀ متخیّله را[۱۷۷] و ظهورِ آن در حسّ مشترک. [۲۱ پ] وعلی هذا قوۀ وهم ابراهیم علیه السّلام قوۀ متخیّلۀ او را استعمال کرد و کبش را به صورت پسر او در حسّ مشترک او ظاهر کرد و وهم سبب آن شد که در ذبح پسر شروع کرد، ففداه الله من وهم ابراهیم بالذبح العظیم، راست شد و بیان واقع باشد.

سؤال: اگر گویند که مقام انبیا[۱۷۸] از آن منزّه است که خواب ایشان ازین قبیل باشد.

جواب: قال الله تعالی: «قل انّما أنا بشر مثلکم». و قال علیه السّلام: «إنّما أنا بشر أغضبی کما یغضب البشر و ارضی کما یرضی البشر». و در حدیث صحیح[۱۷۹] آمده است که: رسول را سحر کردند[۱۸۰] چنانچه او را مخیّل می‌شد که با عورتان خود اختلاط کرده است، و چنین نبود و او را مخیّل می‌شد که کاری کرده است و چنین نبود. و قال تعالی: «یخیّل إلیه من سحرهم أنّها تسعی». یعنی ساحران فرعون چنان سحر کرده‌اند که نزد موسی علیه السّلام مخیّل می‌شد

که ریسمانهای ایشان و عصاهای ایشان حرکت می کند. پس گاهی جایز باشد که ساحر در قوهٔ مخیّلهٔ موسی علیه السّلام و محمد مصطفی صلّی الله علیه وسلّم به سحر اثر کند چنانچه غیر واقع را واقع تخیّل کنند و آن سبب انحطاط مقام نبوّت نشود؛ زیرا که مقتضای نشأت بشریّه است پس از تأثیر وهم در حسّ مشترک به استعمال متخیّله که مقتضای بشریّت است چگونه انحطاطی در مرتبهٔ نبوّت پیدا گردد و هر که پیغامبر آن را از مقتضیات نشأت بشریه مسلوب کند رایحهٔ علم به مشام جان او نرسیده است. والله یقول الحق وهو یهدی السّبیل.

جواب اعتراض ششم: بدان ــ رزقک الله شهود جماله بمحمد و آله ــ که شیخ رضی الله عنه در فتوحات فرموده در باب[181] عشرین و ثلثمائه که: اهل نار در نار ساکن اند و از وی بیرون نمی آیند [۲۲ الف] آن چنانکه حق تعالی فرمود که: «خالدین فیها» یعنی در نار. و نفرمود که[182]: «خالدین فیه» یعنی در عذاب. پس اگر چنین بگفتی نزد ذکر عذاب که «خالدین فیه» امر مشکل می شد و چون اعادهٔ ضمیر به سرایی ــ که دوزخ است ــ کرد پس خلود در عذاب لازم نمی آید.

اگر گوینده‌ای گوید که: همچنین در بهشت باید گفت که خلود در وی لازم است لقوله تعالی: «خالدین فیها» یعنی در جنّت، نه در نعیم؛ زیرا که نگفت که «خالدین فیه» پس

ما گوییم و همچنین می گفتیم فامّا چون حق تعالی در نعیم اهل جنّت فرمود که «عطاء غیر مَجذُوذ» یعنی عطای غیر مقطوع. و دیگر فرمود که: «لاَ مقطوعةٍ ولاَممنوعةٍ» لهذا گفتیم به خلود در نعیم و در سرای نعیم هر دو، و هرگز وارد نشد مثل این در عذاب اهل نار، و لهذا به خلود عذاب قایل نشدیم. پس اگر بگویی که حق تعالی فرموده است که: «خالدین فیه و ساءلهم یوم القیامة حملاً» ما بگوییم که این در موطنی از مواطن آخرت است و ضمیر «فیه» عاید است به وزر که گناه است، نه عاید است به عذاب[۱۸۳]. پس چون بنده را بدارند در حمل اثقال که آن اوزار است آن چنانکه حق تعالی فرمود: «ولیحملنّ أثقالهم مع أثقالهم». یعنی البته بارهای گران خود را بردارند و بارهای گران دیگر به آن بارها نیز بردارند، و آن در زمانی است مخصوص. پس حق تعالی می گوید که «خالدین فیه» یعنی خالداند در حمل وِزر از موضعی که او را بر می دارند در وقتی که از قبور بیرون می آیند تا آنکه او را به نار برسانند ودر وی در آیند ایشان در آن مدت مخلّداند در حمل آن وِزْر، چنانچه از [۲۲ پ] پشتهای ایشان گرفته نشود؛ زیرا که حق تعالی می گوید که: «من أعرض عنه فإنّه یحمل یوم القیامة وِزْراً خالدین فیه.» ضمیر «فیه» به وزر عاید شود و برداشتنِ وزر را در روز قیامت فرمود و مدت روز قیامت از خروج ناس است از قبور تا وقتی که به منازل خود نزول کنند در جنّت و نار[۱۸۴]، و آن روز منقضی شود و به انقضای او

منقضی شود جمیع آنچه در وی بوده است از آنچه در وی مخلّد
بوده اند از حمل اوزار. و چون آن روز منقضی شد نماند از برای
خلود ظرفی که در وی باشد و منتقل شود[۱۸۵] حکم به نار و
جنّت و عذابی و نعیمی که مختص است به هر دو، و وارد نشد
۵ در عذاب چیزی که دلالت می کند بر خلود در او، آن چنانکه
وارد شده است خلود در نار.

فامّا عذاب در نار لابدّ منه است ومغیب باشد از ما مدّتِ او
که تا کی خواهد بود و ازجهت نصوص یقینی در وی نداریم
الاّ آنکه ظواهر چنان می دهد که اجلی دارد، فامّا کمّیت او
۱۰ مجهول است و هیچ نصّی بر او وارد نشده است،[۱۸۶] و اهل
کشف همه با ظاهر علی السّوی اند پس ماندیم ما و قوله تعالی
«إنّ ربّک فعّال لما یرید». یعنی[۱۸۷] هر چه خواهد همان
شود. و لازم نیست اهل ایمان را بیش ازین، مگر آنگه که
نصّی بیابد متواتر، مفید علم، و یقین کند[۱۸۸] پس آن وقت[۱۸۹]
۱۵ قطع کند مؤمن به او. و این ترجمهٔ عبارت شیخ بود.

و بر دانای فرزانه ظاهر است که تمسّک[۱۹۰] شیخ درین
سخن به ظواهر نصوص است و محصّل[۱۹۱] کلامش آنست که
در خلود عذاب نص نیامده است آن چنانکه در خلود نعیم، و
اگر آید قبول باید کرد. پس او در نصوص وارده طعن نکرده تا
۲۰ تکفیر او لازم آید بلکه اعتماد بر نصوص کرده و طلب آن نموده.
ازین مقدار [۲۳ الف] غافل نباید شدن که بعد ازین بکار
خواهد آمدن.

و در باب سابع عشر چون ملاحظهٔ کرده‌اند که بعضِ از متصوفه گویند که: چون عذاب ابدی نیست پس اسماء جلال مثل منتقم و قهّار و غیرها[۱۹۲] معطّل شود و تعطیل در اسماء جایز نیست؛ فرموده‌اند که: صفات نسب و اضافات است و نسب و اضافات اموری است عدمی، و نیست مگر ذات واحده من جمیع الوجوه، لذلک جایز شد که حق تعالی رحمت عباد خود کند در آخر الأمر، و عذاب را بر ایشان سرمد نکند؛ زیرا که مکرهی نیست که او را بر آن اکراه کند و اسماء و صفات اعیانی نیستند که در خارج موجود باشد تا حکمی بر او واجب گردانند در اشیاء. پس هیچ مانعی از شمول رحمت نیست مرجمیع را؛ و چون مکره و موجب ندارد، لهذا گفت: «ولو یشاء الله لهدی النّاس جمیعاً» پس حکم این مشیّت[۱۹۳] در دنیا و آخرت است. و که می تواند که دلیلی بیاورد که وارد نشد الاّ سرمد عذاب بر اهل جهنم البته، یا بر یکی از اهل عالم. و هیچ نصّی نیست که ما به او رجوع کنیم که احتمال به او راه نیابد در سرمد عذاب، آن چنانکه ما را در سرمد نعیم است پس نماند الاّ جواز، و آنکه او رحمن دنیا و آخرت است. و چون این را فهم کردی تشنیع تو کم گردد بلکه بالکلیّة زایل شود.

و در بابِ پنجاه و هشتم فرموده که: عرش مستوی رحمن است[۱۹۴] نظری به گناهان دارد پس نظر به گناهان نکند الاّ به عین رحمت، و لهذا می باشد مآل وعاقبت اصحاب گناهان به

رحمت. و بعد از چند سطر فرمود که: اعمال فجّار[۱۹۵] در اسفل [۲۳ پ] سافلین است پس اگر رحمن به ایشان[۱۹۶] رحمت کند به آن نظری که ذکر کردیم ایشان را نعیمی در همان منزل که دارند بدهد، فلایموتون فیها ولایحیون، پس ایشان در نعیم نار دایمین مؤبّداند مانند نعیم نایم به رؤیایی که در حال خواب می بیند و به آن شاد و متنعّم شود. و گاه باشد که او در جامهٔ خواب خویش مریض و زحمت‌دار و فقیر باشد و خود را در خواب ذا سلطان و نعمت و ملک بیند. پس اگر تو در وی نگاه کنی ازین حیثیت که او ملتذ است به آن چیزها که در خواب می بیند می گویی که او در نعیم است و راست می گویی؛ و اگر نگاه کنی در وی ازین حیثیت که او در جامهٔ خواب زِبْرِ درشت است و حالت سختی دارد و فقر دارد و جراحتها دارد می گویی که او در عذاب است، این چنین می باشند اهل نار، فلایموت فیها ولایحیی. هرگز بیدار نمی‌شود ابداً از آن خوابی که دارد اینست رحمتی که الله تعالی به او اهلِ نار را رحمت می کند.

و در موضعی دیگر از فتوحات فرموده که: در حدیث شفاعت آمده که روز قیامت مردم از عظمِ هول، التجابه انبیا علیهم السّلام آورند، هر یکی از انبیا گوید: نَفْسی نَفْسی، بدرستی و راستی الله تعالی امروز غضبی کرد که قبل آن غضبی مثل او نکرد و بعدِ آن غضبی مثل آن نخواهد کرد. پس اگر غذاب ابدی غیر متناهی بودی عدم تناهی عذاب غضبی

باشد از آن غضب اعظم باشد چه جای آنکه مثل او باشد و هم بعد او باشد؛ زیرا که غضب روز قیامت متناهی است و این غضب غیر متناهی است پس اعظم [۲٤ الف] از وی باشد به مقدار غیر متناهی. و این دلیلی است روشن بر عدم سرمد [ی ۵ بودنِ] عذاب اهل جهنّم.

سؤال: اگر گویند که چرا جایز نباشد که غضبی که سبب سرمد عذاب است نتیجهٔ آن غفلت باشد که در روزقیامت بود[197]؟

جواب: غضب و رضا و رحمت و امثالها نه صفات ۱۰ حقیقی اند مثل حیات و علم و قدرت و امثالها، بلکه از قبیل افعال اند؛ زیرا که غضب جوشش خون دل است از شعور به امری[198] غیر ملایم پیدا شده، نتیجهٔ آن آنست که به مغضوبٌ علیه فعلی ایقاع کند[199] غیر ملایم او، مثل قتل و ضرب و حبس و امثالها. و همچنین رحمت رقّت قلب است و نتیجهٔ آن ۱۵ آنست که به مرحوم مال وجامه و طعام دهد[200] و نتایج در حقّ حق به اسماء مبادی آن نتایج مسمّی می شود. پس غضبی که در روز قیامت است عبارت از خلق[201] اموری چند است متناهی [که] غیر ملایم مغضوب علیهم است و سرمد عذاب عبارت از خلق اموری ناملایم غیر متناهی است و خالق جمیع ۲۰ امور حق است پس صادق شد که او غضبی بعد از روز قیامت کرده که از غضب روز قیامت اعظم است، یعنی خلق اموری غیر متناهی بعدِ روزِ قیامت کرده و در روز قیامت خلق اموری

متناهی کرد.

سؤال: چرا جایز نباشد که اموری که در روز قیامت مخلوق شده بطریق عادت، اللّه تعالی سبب خلق آن امور غیر متناهی شده باشد و سبب ایجاد غیر متناهی مِنْ حیث انه سببها اعظم
۵ از آن امور غیر متناهی است؟

جواب: اسناد افعال به حق تعالی حقیقت عقلیّه است، و اسناد آن افعال به اسباب عادی مجازی عقلی است؛ زیرا که به تأویل فاعل است مانند بنی الأمیر المدینة است، و اسناد فعل به فاعل حقیقی بی تأویل ظاهر است و اسناد [٢٤ـ پ]
۱۰ او به فاعل مجازی خلاف ظاهر؛ زیرا که به تکلیف تأویل می‌شود و ترک ظاهر جایز نیست الاّ بضرورت، خصوصاً که انبیا علیهم السّلام اسناد آن افعال به فاعل حقیقی کرده‌اند و گفته‌اند که: «إنّ اللّه غضب».

سؤال: اگر گویند که ضرورت موجود است و آن آنست که
۱۵ خلود عذاب امریست ضروری، و لهذا ارتکاب آن تأویل کردیم.

جواب: ضروری بودن او ازین حدیث نخواهد بود، ماند که[۲۰۲] از غیر او باشد، و مدّعای شیخ آنست که هیچ دلیلی نیست که دلالت بر آن کند چنانچه سابقاً از وی نقل کردیم.
۲۰ و اگر باشد، بباید گفتن[۲۰۳] تا در وی تأمّل کنیم اگر قطعی یقینی باشد قبول کنیم و اگر محتمل باشد دفع کنیم. و ظاهر آنست که نیست پس ترک ظاهر و ارتکاب تأویل جایز نباشد

والله اعلم.

دیگر در کلام قدیم آمده است که: «لابثین فیها أحقاباً ۞ لایذوقون فیها برداً ولاشراباً ۞ الاّ حمیماً و غسّاقاً ۞ جـزاء وفاقاً».و گاهی جزاء وفاق باشد که مدّت عذاب موازن مدّت معصیت باشد، و چون مدت معصیت متناهی است باید که مدّت عذاب هم متناهی باشد و لهذا فرمود که: «لابثین فیها أحقاباً». یعنی بودن ایشان در دوزخ احقابا، یعنی سالهای بسیار، «لایذوقون فیها» یعنی نمی چشند در آن سالهای بسیار الاّ حمیماً و غسّاقاً جزاء وفاقاً.

سؤال: اگر گویند که چون کافر مصمّم شد[۲۰۴] بر این که اگر عمر او غیر متناهی باشد او بر همان مذهب باشد لهذا عذاب او غیر متناهی باشد[۲۰۵].

جواب: حکم بر امور اخروی جز به نصوص کتاب و سنّت[۲۰۶] نتوان کرد، به مجرّد این سخن [حکم به] سرمد عذاب نتوان کرد. پس اگر نصّی به این معنی وارد است قبول باید کرد [۲۵ الف] والاّ فلا.

سؤال: اگر گویند که چون کسی نیّت کند که فردا کافر شود حالیا کافر می شود بلاشک، و چون کافر نیّت آن داشت که فردا و پس فردا وهکذا الی نهایه کافر شود لهذا عذاب او غیر متناهی باشد.

جواب: کسی که نیّت کرد که فردا کافر شود در کفر او فی الحال شکّی نیست و سخن در وی نیست، سخن در سرمدی

[بودن] عذاب است[۲۰۷]، و او امری است اخروی غیبی، و خبر از وی دادن جز به نصّ قطعی نتواند بود، و سخن در آن نصّ است که آیا این چنین نصّی هست یا نه؟

سؤال: اگر گویند شرک ظلمی عظیم است پس جزاء او غیر متناهی باشد. ۵

جواب: گوییم که این هم موقوف است به نص[۲۰۸]، و بالجمله سرمد [ی بودن] عذاب امری است عظیم، و اگر واقع بودی بایستی که شارع بر وی تنصیص بکردی تا احتمال شک و شبهه بر طرف بودی[۲۰۹]. و چون تنصیص نکرد پس معلوم شد که واقع نیست. ۱۰

سؤال: اگر گویند که اجماع منعقد است[۲۱۰] که عذاب کفّار سرمدی است.

جواب: اگر مراد اجماع عوام امّت است[۲۱۱] دلیل نمی شود، و اگر مراد اجماع اهل حلّ وعقد است از مجتهدین امّت، پس جواب از دو وجه است: ۱۵

وجه اوّل آنست که امام‌رازی در کتب خود فرموده است که دلیل برین که اجماع حجّت است نقلی است و ادلّهٔ نقلیه افاده نمی کند مگر ظنّ. و چون اصل اجماع ظنّی باشد هر آینه اجماع جز ظنّ افاده نمی کند واجماع ظنّی در اعتقادیات حجّت نشود. ۲۰

وجه دوم سلّمنا که اجماع مفید یقین است فامّا اجماعی که ممکن الوقوع است و خرق او موجب کفر است اجماع صدر

اوّل است از صحابه رضی اللّه‌عنهم اجمعین؛ زیرا که ایشان
[۲۵ پ] محصور و معدود و معروف بودند؛ چه محل ایشان جز
مکّه و مدینه و کوفه و شام نبود، و امّا غیر صحابه محصور و
معدود و معروف نبودند و در اقطار ارض متفرّق بودند پس
اجماع ایشان متعذّر الوقوع است. و اجماع صحابه باید که ۵
معنی او متواتر باشد به مجرّد لفظ او، آنگاه خرق او موجب کفر
گردد وإلاّ فلا. و در سرمد عذاب این اجماعی متواتر المعنی
هرگز واقع نشد[۲۱۲]. آری نزد عوام امّت سرمد عذاب متفق علیه
است و آن دلیل نشود.

و مراد از عوام کسانی اند که مجتهد نباشند هر چند که ۱۰
طرفی از علوم داشته باشند نه زمرهٔ بازاریان و دهاقین و ارباب
حرف و اجناد؛ چه ایشان در چنین مقاعد و معاقد از دایرهٔ نفی
و اثبات خارج اند.

و از جمله چیزهایی که دلالت کند بر این که اجماع بر
سرمد عذاب واقع نیست، آنست که شیخ الإسلام ابن تیمیه ۱۵
حنبلی که از کبار[۲۱۳] ایمهٔ محدّثین اهل سنّت است به این
رفته که کفّار بعد از سالهای بسیار و قرنهای بی‌شمار از دوزخ
بیرون می‌آیند. و حدیثی روایت می‌کند که رسول[۲۱۴]
صلّی اللّه علیه وآله و سلّم فرموده که: «والّذی نفسی بیده
لیاتین علی جهنّم زمان تصفق ابوابها ینبت فی قعرها ۲۰
الجرجیر». و این حدیث مشهور است فامّا علما او را ضعیف
دانسته اند إلاّ ابن تیمیه که او را تقویت کرده و تصحیح سند او

نموده.

و حدیثی دیگر روایت می کند از عمر بن خطاب رضی اللّه عنه که او فرموده که: اهل دوزخ از دوزخ بیرون می آیند اگر چه در وی به عدد رمل عالج بمانند، و عالج نام موضعی است که ریگ بسیار دارد و در وی مجتمع است.

و ابن تیمیه در ین باب مبالغتی [۲٦ الف] کلّی می کند، وغیر این حدیث، حدیثی چند ایراد می کند، و حالانکه خلود کفّار در جهنّم متواتر است و مجمع علیه است نزد اکثر علما[۲۱۵]. و ابن تیمیه منع اجماع وتواتر می کند بلکه از کبار صحابه خلاف آن نقل می کند. وعلی هذا منع اجماع و تواتری که ما نمودیم از آن اخف واهون باشد با وجودی که[۲۱٦] آیات در خلود کفّار در جهنّم وارد است و او همه را تأویل می کند آن چنانکه آیهٔ «ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنّم خالداً فیها» را به طول مدّت تأویل کرده اند[۲۱۷] و حضرت شیخ رضی اللّه عنه در فتوحات در عذوبت عذاب اهل جهنم طوری دیگر فرموده است آن را، ایراد آن لازم است[۲۱۸] تا این رساله جامع امّهات کلام شیخ باشد.

در باب عشرین و ثلاثمائه فرموده است که: سرای اشقیا و ملایکهٔ عذاب ایشان در تعظیم و تمجید حق اند آن چنانکه سرای نعیم و ملایکهٔ نعیم بی فرقی همه بندهٔ مطیع اند. یکی نعیم می دهد از بهرِ خدا، و یکی انتقام می کند از برای او. و همچنین قبضتین ــ یعنی اشقیا وسعدا ــ نیست در ایشان

جارحه، و نیست در ایشان جوهر فردی، إلاّ که او مسبّح الله
است[۲۱۹] و مقدّس است مر جلال او را، و عالم نیست به آنچه
نفس مدبّر او را در وی تصریف می کند آن نفسی که او
مکلّف است به عبادت حق. پس اگر جوارح می دانستند آنچه
نفس می داند از تعیین آنچه معصیت است و آنچه طاعت است ۵
هرگز موافقت نفس به معصیت نمی کردندی[۲۲۰]؛ زیرا که
جوارح نمی بینند هیچ چیزی از موجودات الآ مسبّح مرالله و
مقدّس مرجلال اورا. وایشان‌را قوّتی عظیم است در حفظ و یاد
داشتن. پس نفس آن جوارح را در هیچ امری تصریف
نمی کند الاّ که آن جوارح آن امر را یاد می کنند و می دانند، و ۱۰
نفس می داند که او طاعت است یا معصیت است و چون
نفس در روز قیامت انکار کند [۲٦ پ] نزد سؤال، حق تعالی
می فرماید که گواهی از تو بر تو بیاوریم پس از جوارح سؤال
کند از[۲۲۱] افعال که ایشان را در آن افعال تصریف کرد؟ پس
بگوید به چشم که: به من بگو که ترا به چه چیز بکار برد؟ ۱۵
بگوید که به من در فلان چیز و فلان چیز نظر کرد. و همچنین
به گوش و دست و پای و پوست و زبان بگوید، و ایشان
گواهی دهند به آنچه ایشان را در وی بکار برده. پس حق
تعالی به نفس بگوید که هیچ چیزی از اینها انکار می کنی؟
پس متحیّر می شود و می گوید که: نه. ۲۰

و جوارح نمی دانند که معصیت و طاعت چیست و چون
نفس را عذاب کنند به آنچه مماسّ جوارح می شود از آتش و

انواع عذاب، فامّا جوارح متعذّب و شیرین در می‌یابند آنچه بر ایشان طاری می‌شود از انواع عذاب[۲۲۲]، ولهذا او را عذاب نام کرده شد؛ زیرا که جوارح آن را عذب در می‌یابند آن چنانکه خازنان نار آن را عذب در می‌یابند ازین حیثیت که ایشان از برای خدا انتقام می‌کنند و همچنین جوارح آن را عذب می‌دانند؛ زیرا که خدا ایشان را محلّ انتقام کرد از آن که نفس حکم بر آن جوارح می‌کند پس المها بر نفس ناطقه چیزی بعد از چیزی واصل می‌شود به واسطهٔ آنکه روح حیوانی آن را از حواس اخذ می‌کند و به او می‌رساند و جوارح ندارد الاّ نعیم دایم در جهنم، آن چنانکه خازنان نار، پس انسان تخیّل می‌کند که عضو متألّم می‌شود از جهت آنکه او در نفس خود احساس دارد و چنین نیست بلکه متألّم اوست.

و بعد از چند سطر فرمودند که: و اگر جوارح متألّم می‌شدندی[۲۲۳] ایشان نیز انکار می‌کردند آن چنانکه نفس انکار کرد و گواهی نمی‌دادند.

سؤال: اگر گویند که اهل اسلام اتفاق کرده‌اند که: عذاب بر نفس و جسد است هر دو، و برین تقدیر [۲۷ الف]معذّب نفس است فقط.

جواب: مراد اهل اسلام به این که عذاب بر جسد و نفس است معاً، اثبات حشر اجساد است خلافاً للفلاسفه که به حشر روحانی، فقط، قایل‌اند و مقصودشان آنست که جسد معاد می‌شود و به دوزخ در می‌آید و به نار محرق می‌شود و محلّ

ضرب و نکال می گردد، نه آنست که او مدرکِ الم است؛ زیرا که مدرک نفس است و جسد آلت ادراک است.

و شیخ به این تصریح کرده که جسد محلّ اسباب عذاب است فلا اشکال. و سخن شیخ بنابر آنست که اجسام مع قطع نظر از ارواح مدرک اند ادراکی راکه مناسب ذات ایشان است لقوله تعالی: «وان من شیء الاّ یسبّح بحمده.» و تسبیح فرع علم است.

و نزد این طایفه محقّق است که جمیع اشیاء[۲۲۴] حیّ اند و مسبّح اند نه به تسبیح حالی، چنانچه علماء ظاهر می گویند بلکه به تسبیح قالی. و جمیع اهل کشف به این متفق اند و ظواهر احادیث و آیات به این معنی دلالت می کند مثل قوله تعالی: «وانّ منها لما یهبط من خشیة الله.» و قوله: «قالتا أتینا طائعین.» وقوله: «فی الأرض یومئذ تحدّث اخبارها بأنّ ربّک أوحی لها.» وقوله: «والطّیر صافات کلّ قدعلم صلاته و تسبیحه.» وقوله: «علمنا منطق الطّیر.» وقوله عن الهدهد: «أحطت بمالم تحط به.» وقوله علیه الصّلاة والسّلام: «إنّ المؤذن یشهد له مدّی صوته من رطب و یابس». وسنّت در رفتن به جامع روزِ عید آنست که از راهی روند و از راهی باز آیند[۲۲۵] تا کهَ راه گواهی دهد، و سنگ پاره در دست رسول تسبیح می کرد و طعام تسبیح می کند و آهو و شتر به او سخن می گفتند و درخت سخن او قبول کرد ونزد او آمد [۲۷ پ] و امثال او بی شمار است[۲۲۶].

سؤال: اگر گویند که اگر در نفس الأمر آن چیزها حیّ و عالم و ناطق بودندی کلام و تسبیح ایشان معجز نشدی.

جواب: چون نطق و تسبیح ایشان از سایر خلق مخفی بود، ظهور آن به برکت قول او عین اعجاز است و علماء قشری این ظواهر را بی‌موجبی تأویلات بارده می‌کنند و آن غلط عظیم است. وعلی هذا قول شیخ که عذاب کفّار از عذوبت است حق و صدق است و هیچ محذوری یاکفری از وی لازم نمی‌آید و اگر استیعاب به قول فتوحات می‌کردیم مجلّدی عظیم الحجم می‌شد و درآنچه ایراد کردیم کفایت کلّی است ارباب فطانت را.

جواب اعتراض هفتم: بدان ـــ جعلک اللّه من العارفین ـــ که قبل از شروع در جواب لابدّ است از تقدیم مقدّمه‌ای چند که در اثنای کلام رجوع به آن لازم است.

مقدّمه: لفظی که از برای معنی موضوع است اگر غیر آن معنی احتمال ندارد او را نص گویند و محکم خوانند و اگر احتمال غیر آن معنی داشته باشد اگر احتمال آن دو معنی را بالسّویه باشد چنانچه هیچ کدام نسبت به او اولی نباشد او را مشترک گویند و متشابه نیز خوانند و او[۲۲۷] نسبت با هریکی از ین دو معنی محتمل است مثل قُرء نسبت به حیض و طهر، و اگر احتمال او آن دو معنی را بالسّویه نباشد بلکه یکی نسبت به او اولی باشد از آن دیگر، پس آن لفظ را نسبت به آن معنی که اولی است ظاهر گویند، و به آن معنی که اولی نیست مرجوح

گو یند و محمل نیز خوانند.

مقدّمه: چون استدلال به نص کنند در مقابل او نص باید آوردن نه مشترک و نه ظاهر و نه مرجوح.[۲۸ الف] و چون به ظاهر استدلال کنند در مقابل[۲۲۸] او ظاهر باید با نص، نه مشترک و نه مرجوح، و استدلال به مشترک و مرجوح روا نیست.

مقدّمه: چون کسی استدلال به کتاب و سنّت کند تکفیر او، بلکه تفسیق او جایز نیست هر چند که خطا کند؛ زیرا که او به کتاب و سنّت دست زده است و در دامن نبوّت در آویخته است خصوصاً که به کمال علم و عمل متصف باشد زیرا که از اهل قبله است.

مقدّمه: منکرِ مسایل اجتهادیه کافر نیست؛ زیرا که کافر کسی است که انکار ما علم مجیئه من الرّسول ضرورة کند و مؤمن کسی است که تصدیق کند به ما علم مجیئه من الرّسول ضرورة. و همچنین انکار احادیثی که راویان ایشان آحاد است کفر نیست چه کفر انکار امور یقینیهٔ دینیّه است. و بعد از آنکه این مقدّمات به خاطر خطیر قرار یافت شروع در مقصود کنیم و تحریر مبحث به اسلوبی که ما آن را اختراع کردیم نماییم آنگاه کلام شیخ را رضی اللّه عنه مطابق و موافق او نقل کنیم.

بدان ــ شرح اللّه صدرک و رفع ذکرک و سیّر امرک ــ که فرعون تلفظ کلمهٔ شهادت کرد بقوله تعالی حتّی اذا ادرکه

الغرق قال: «آمنت انّه لا إله اِلاّ الّذی آمنت به بنوا اسرائیل و انا من المسلمین». و این نص است زیرا که ذکر بنی اسرائیل از آن جهت کرد که توهّم آن نکنند که او ایمان به خود آورد؛ چه او سابقاً می گفت که: «انا ربّکم الأعلی» و «ما علمت لکم من الهٍ غیری.» پس رفع این احتمال کرد بقوله: «الّذی آمنت به بنوا اسرائیل» آنْ چنانکه ساحران گفته‌اند که: «امنّا بربّ العالمین ربّ موسی وهارون» تا توهّم آن نکنند که ایشان ایمان به فرعون آورده‌اند، آنگاه [۲۸ پ] فرعون تأکید ایمان نمود بقوله: «وانا من المسلمین».

سؤال: اگر گویند که قوله تعالی «الآن وقد عصیت قبل و کنت من المفسدین» دلالت می کند به این که ایمان او مقبول نیست.

جواب: این آیت دو احتمال دارد:

احتمال اوّل آنست که این تقریع و توبیخ باشد به این که در زمان طویل تقصیر و تفریط کرده و درین زمان[۲۲۹] قصیر یسیر تدارک نموده، و این احتمال اقوی و اولی است؛ زیرا که ظاهر این کلام تصدیق اوست به اخلاص در ایمان او. و اگر در ایمان مخلص نبودی بایستی که نفی اصل ایمان می‌فرمود آن چنانکه در اعراب فرمود که: «قالت الاعراب امنّا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا أسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم». و ظاهر این کلام توبیخ است فقط، نه عدم قبول[۲۳۰].

احتمال دوم آنست که این توبیخ از برای عدم قبول ایمان

او باشد و این احتمال بعید است زیرا که درین کلمات قرینه‌ای که دلالت کند به عدم قبول، نیست الاّ مجرّد توبیخ، و توبیخ به مجرّدِهِ دلالت به عدم قبول نمی‌کند الاّ دلالتی بعید. پس این کلام به ایمان او دلالت کرد بطریق تنصیص، ۵ وعلی هذا دلیل به ایمان آوردن فرعون دو نص باشد و نسبت این دو کلام به احتمال اوّل[۲۳۱] ظاهر باشد و به احتمال دوم مرجوح باشد و مرجوح معارض یک نص نمی‌شود، فکیف که معارض دونص گردد نهایت امر آن باشد که نسبت این کلام به احتمال دوم[۲۳۲] ظاهر باشدو ظاهر است که ظاهر معارض ۱۰ نصّین نمی‌توان بود بلکه معارض یک نص نمی‌شود.

سؤال: اگر گویند که این ایمان، ایمانِ بأس است لقوله تعالی: «فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسناسنت الله».

جواب: ما را در جواب دو مقام است:

مقام اوّل آنست که این آیت مجمل است و بیان او در ۱۵ آیتی دیگر آمده است؛ زیرا او دلالت نمی‌کند الاّ به این که ایمان بأس نافع نیست و از وی معلوم نشد که در دنیا [۲۹ الف] و آخرت نافع نیست یا در دنیا نافع است و در آخرت نافع نیست، یا در آخرت نافع است ودر دنیا نافع نیست پس این مقدار در وی مجمل باشد و بیان این آیه در آیتی دیگر واقع ۲۰ است وهی قوله تعالی: «فلو لا کانت قریة آمنت فنفعها ایمانها الاّ قوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیاة الدّنیا و متعنا هم الی حین». یعنی اهل قریه ایمان

نیاوردند در حالت مشاهدهٔ عذاب که ایمان ایشان نافع ایشان شد الاّ قوم یونس که چون ایمان آوردند در حالت مشاهدهٔ عذاب، ما عذاب را از ایشان دور کردیم در حیات دنیا. پس ازین آیت معلوم شد که نفی نفع ایمان بأس در دنیاست و به آخرت متعرّض نشد پس احتمال دارد که در آخرت نافع باشد و علی هذا آن آیت نصّ نباشد در نفی نفع ایمان بأس مطلقاً، هم در دنیا و هم در آخرت، بلکه احتمال آن دارد که مراد حق در او آن باشد که درین آیت بیان فرموده است. و اذا حصل الاحتمال بطل الاستدلال.

سؤال: اگر گویند که دلیل عدم نفع[۲۳۳] ایمان بأس اجماع است.

جواب: این سؤال[۲۳۴] در جواب اعتراض ششم معلوم شد، به آنجا باید رجوع کرد تا معلوم شود که ما در حجیّت اجماع چه گفتیم.

مقام دوم آنست[۲۳۵] ـــ لانسلم ـــ که این ایمان، ایمان بأس است و گاهی ایمان بأس باشد که فرعون رجا و امید از نجات قطع کرده باشد، و حالانکه او قطع طمع از نجات نکرده؛ زیرا که او مشاهدهٔ آن کرد که بنی اسرائیل در میان آب [۲۹ پ] در راه خشک می روند، و دانست که آن به برکت ایمان ایشان باشد[۲۳۶] به موسی و إله موسی، پس مسارعت به ایمان کرد، و لهذا گفت که «آمنت به بنوا اسرائیل.» شاید که او هم نجات یابد آن چنانکه ایشان نجات

یافتند.

سؤال: اگر گویند که قوله تعالی: «وقال موسی ربّنا إنک أتیت فرعون و ملاهٔ زینهً و أموالاً فی الحیاة الدّنیا ربّنا لیضلّواعن سبیلک ربّنا اطمس علی اموالهم و اشدد علی قلوبهم فلا یؤمنوا حتّی یروا العذاب الالیم ۞ قال قد اجیبت دعوتکما» دلالت می کند که قوم فرعون و فرعون هر دو ایمان آوردند نزد رؤیت عذاب الیم؛ چه دعای موسی و هارون همین بود و حق تعالی فرمود که: دعای شما مستجاب شد و برین تقدیری که سابقاً مقرّر شد لازم آید که ایمان قوم فرعون نیز صحیح باشد و ظاهر این آیت آنست که هر دو صحیح نیست؛ زیرا که ضمایر فی قوله «علی اموالهم» الی قوله «حتّی یروا» به فرعون وقوم او هر دو راجع اند.

جواب: رجوع ضمایر دو احتمال دارد:

یکی آنست که به فرعون و قوم او، هر دو راجع شوند.

دوم آنست که به قوم او راجع باشد فقط. و مراد از «عذاب الیم» عذاب آخرت باشد نه غرق، پس قوم فرعون در حالت غرق ایمان نیاورده باشند و فرعون تنها آورده باشد، و لهذا حق تعالی از فرعون خبر داد که او در حالت غرق ایمان آورد و از ایشان خبر نداد.

و در اکثر مواضع قرآن مراد از «عذاب الیم» عذاب قیامت است، و لهذا فرموده است که «إنّ الّذین حقّت علیهم کلمت ربّک لایؤمنون ۞ ولوجاءتهم کلّ آیةٍ حتّی یروا العذاب الالیم»

و لا تحقّ الکلمة علی الکافر الّذی علم انّه لایؤمن. و اگر چه این کلام نسبت به احتمال اوّل ظاهر است [۳۰ الف] و نسبت به احتمال دوم مرجوح است فامّا ظاهر معارض نصّ نمی شود خصوصاً که جانب مرجوح قایم الاحتمال است.

۵ سؤال: اگر گویند که قوله تعالی «یقدّم قومه یوم القیامة فأوردهم النّار و بئس الورد المورود و اتبعوا فی هذه لعنةً و یوم القیامة بئس الرّفد المرفود» دلالت می کند به این که فرعون با قوم خود در دوزخ در آیند و ایشان در دنیا ملعون اند و در روز قیامت در بدترین حال اند.

۱۰ جواب: در آیتی دیگر آمده است که: «أدخلوا آل فرعون اشدّ العذاب» و نگفت «ادخلوا فرعون وآله.» پس جایز است که مراد در آن آیت آن باشد که قوم فرعون تنها به آتش روند و او نرود. و چون ضمیر «أوردهم» به قوم او راجع است «اتبعوا» نیز به قوم او راجع باشد.

۱۵ سؤال: اگر حال چنین بودی پس چه فایده دارد قوله «یقدم قومه.» یعنی پیش ایشان رود، «فاوردهم النّار.» یعنی ایشان را به نار وارد گردانید؟

جواب: فایدهٔ آن آنست که چون او[۲۳۷] در دنیا دعوی الوهیّت کرد به باطل، در آخرت قدّام ایشان رود و ایشان را به دوزخ

۲۰ برد تا بدانند که آن دعوی باطل است نزد او، آن چنانکه در نفس الأمر باطل است و در حالت رجوع و عدم دخول او به ایشان، بدانند که آن به برکت ایمان است.

سؤال: اگر گویند که: قوله تعالی «فأخذه الله نکال الآخرة و الاولی» دلالت می کند بر این که او در دنیا معذب بود[۲۳۸] به غرق، و در آخرت نیز [۳۰ پ] معذب خواهد بود البته؛ زیرا که به صیغهٔ ماضی فرمود و گفت: «فاخذه». و تعبیر از امور مستقبله به لفظ ماضی از برای تحقّق وقوع است. ۵

جواب: این وجه محتمل است، فامّا وجهی دیگر احتمال دارد، و آن آنست که نکال آخرت و نکال دنیای او همین غرق باشد در دنیا، و صیغه ماضی از برای این معنی آورده باشد، و لهذا تقدیم «آخرة» بر «أولی» فرمود. و چون این احتمال قایم است استدلال ساقط است. ۱۰

این مجمل کلام شیخ است در امر فرعون، که ما آن را به این اسلوب تنقیح کردیم. و با وجود این مباحثه و استدلال که در فصوص است در فتوحات می فرماید که[۲۳۹]: «أمره الی الله». یعنی امر فرعون درقبول ایمان او و عدم قبول او، به خدا حواله شده است[۲۴۰]. ۱۵

با وجود آن عبارتی که در فتوحات فرموده که[۲۴۱] از وی مفهوم می‌شود که فرعون از اهل نجات نیست بلکه از اهل هلاک است و در سلک کفّار است، در باب ثانی و ستین فرموده که: مجرمین چهار طایفه اند، همه درناراندوازنار بیرون نمی آیند، و ایشان متکبران اند برالله تعالی، مثل فرعون و مانند ۲۰ او از کسانی که دعوی ربوبیّت از برای نفس خود کرده اند و نفی از خدا نموده اند. پس گفت: «ما علمت لکم من آلهٍ

غیری» و گفت: «أنا ربّکم الأعلی». یعنی نیست در آسمان خدایی غیر من، و همچنین نمرود و غیر او، و دوم مشرک اند، و سوم معطّل اند و چهارم منافق اند.

و در کتاب القدس فی مناصحة النّفس فرموده که: اگر سرّ الوهیّت را استعمال کنی و از ین ادویهٔ عبودیّت استعمال نکنی بیرون شدی تو با فرعون و نمرود.

و چون شیخ درجایی امرِ فرعون [۳۱ الف] به خدا حواله کرده و در جایی به کفر او و بودنِ او از اهلِ نار تصریح نموده، پس معلوم شد که هر چه در باب ایمان او گفته از قبیل مباحثه است نه از قبیل اعتقاد.

سؤال: اگر گویند که: اگر از قبیل مباحثه بودی نه از قبیل اعتقاد، پس چرا گفتی که: فقبضه الله طاهراً و مطهراً؟

جواب: چون دلیل بر ایمان او تقریر کرد و آن خالی از قوتی نبود بنابر آن عبارت «طاهر و مطهّر» فرمود و آن چنانست زیرا که بنابر قوت ادلّه، ایمان او ثابت است و بنابر ثبوت ایمان، و انّ الایمان یجبّ ماقبله طاهر و مطهّر باشد.

و چون این مقدار محرّر شد شروع در نقل کلام شیخ باید نمود والله الموفّق لا ربّ غیره، شیخ در باب ثامن و تسعین و مائه از فتوحات در توحید ثانی عشر فرموده که: حتّی اِذا ادرکه الغرق قال: «آمنت انّه لا إله إلاّ الّذی آمنت به بنوا اسرائیل».

این توحید استغاثه است و او توحید[۲۴۲] صله است؛ زیرا که او «الّذی» آورد تا رفع کند التباس نزد سامعین را، آن

چنانکه[۲۴۳] سحره کرده‌اند هنگامی که ایمان آورده‌اند به ربّ العالمین[۲۴۴]، پس گفتند: «ربّ موسی و هرٰون» از برای رفع التباس از اذهان سامعین[۲۴۵]. و لهذا فرعون ایشان را وعید داد به صلب و بریدن دست و پای. بعد از آن فرعون تتمیم کلام خود کرد و گفت که: «وأنا اوّل المسلمین.» زیرا که دانست که اله آنست که به او انقیاد کنند و به هیچ چیز منقاد نشود. ۵

و علی بن أبی طالب رضی الله عنه از یمن به مکّه می آمد[۲۴۶] و رسول صلّی الله علیه وسلّم از مدینه به مکّه می آمد از برای حج و از برای عمره، و علی نمی دانست که قران کرد میان حج و عمره، یا افراد کرد حج را از عمره[۲۴۷]؛ پس گفت: ۱۰ اهللتُ بما اهلّ به رسول الله. [۳۱ پ] یعنی احرام کردم به آنچه رسول الله به او احرام کرد. و نمی دانست که رسول الله به چه احرام کرد پس از وی مقبول شد با وجود آنکه به علم محقّق نبود پس اگر به علم محقّق باشد به قبول شدن أولی و أحری باشد. پس فرعون اعلام داد به آن تا قوم خود را اعلام ۱۵ کند به رجوع او از آنچه دعوی کرده بود که او ربّ اعلای ایشان است.

فأمره الی الله؛ زیرا که او ایمان کرد نزد دیدن بأس، و نافع نشد مثل آن ایمان که رفع عذاب دنیا کند الاّ قوم یونس، و متعرض نشد به آخرت؛ و بعد از آن الله تعالی او را تصدیق کرد ۲۰ در ایمان خودش بقوله: «الآن وقد عصیت قبل.» پس دلالت کرد به اخلاص او در ایمان او. و اگر مخلص نبودی در وی،

بگفتی آن چنانکه در اعراب گفت آن اعرابی که گفتند[۲۴۸]: «آمنّا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم». پس اللّه تعالی گواهی داد از برای فرعون به ایمان، واللّه تعالی از برای کسی گواهی ندهد به صدق در توحید، الاّ که جزاء او خواهد داد به آن اخلاص در توحید.

و فرعون بعد از ایمان او عصیان نکرد پس اللّه تعالی او را قبض کرد طاهراً. و چون کافر مسلم شود بر او واجب است که غسل کند پس بود غرقِ او غسلِ او و تطهیرِ او، از ین حیثیت که خدا او را اخذ کرد، واو در آن حالت نکال آخرت و أولی، و گردانید آن را عبرتی از برای هر کسی که ترسناک باشد. و ایمان او مانند ایمان کسی نیست که غرغره کند؛ زیرا که مُغَرْغَر متیقّن است[۲۴۹] به این که مفارق است و قاطع است به آن؛ و این غرق در اینجا چنین نبود؛ زیرا که فرعون دریا را خشک دید در حق مؤمنین، پس دانست که آن از برای [۳۲ الف] ایشان نشد مگر به سبب ایمان، پس او متیقّن به موت نشد بلکه غلبه کرد بر ظنّ او حیات، پس او نیست از کسانی که موت نزد او حاضر شد، پس گفت که: من اکنون توبه کردم، و نیست از کسانی که کافر بمیرند، فأمره الی اللّه، ولما قال اللّه: «فالیوم ننجیک ببدنک لتکون لمن خلفک آیةً» کما کان قوم یونس، فهذا ایمان موصول[۲۵۰] و قدّم الهویّة لیعید ضمیر به علیه لیلحق بتوحید الهویّة.

و در باب تاسع و ستین و ثلثمائه در فصل تاسع از فتوحات

مکّیه فرموده: چون الله تعالی گفت: «فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا» پس ایشان ایمان نیاوردند الاّ تا آنکه از ایشان رفع آن بأس کند و او مندفع نشد والله تعالی ایشان را اخذ کرد به آن بأس، و ذکر نکرد که آن ایمان ایشان را در آخرت نفع نکند، و تأیید آن می کند قوله تعالی: «فلولا کانت قریة آمنت فنفعها ایمانها الاّ قوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیاة الدّنیا.» پس اینست معنی قول ما که ایمان، ایشان را نافع نشد در رفع عذاب از ایشان در حیات دنیا، آن چنانکه نفع کرد قوم یونس را، پس حق تعالی تعرض به آخرت نکرد. ۵

و در باب سابع وستین و مائه فرموده که: حق تعالی به موسی و هارون گفت: «فقولا له قولاً لیّناً» از جهت مناسبت باطن او؛ چه او به حسب باطن از اذلّ اذلا است و استدلال[۲۵۱] ظاهر او از جبروت و کبریائی است که داشت[۲۵۲] پس به واسطهٔ قول لیّن یاد کند مسکنتی و ذلّتی که در باطن اوست و ظاهر و باطن علی السّواء گردد، پس خمیرمایهٔ قول لیّن در باطن او عمل می کرد و مناسبت او قوی می شد تا هنگامی که بأس او منقطع شد از تابعان او، و حایل شد غرق میانِ او و طمعهای او، التجا آورد [۳۲ پ] به آنچه باطن او می داد از آنچه بر او بود از ذلّت و افتقار، پس گفت: «آمنت انّه لا اله إلاّ الّذی آمنت به بنوا اسرائیل» از برای رفع اشکال، آن چنانکه سحره گفتند: «امنّا بربّ العالمین ربّ موسی وهٰرون» از برای رفع ارتیاب و ازالت اشکال. بعد از آن گفت: «وأنا

من المسلمین.» پس حق تعالی مخاطبهٔ او کرد به لسان عتاب «الآن و قد عصیت». یعنی این زمان اظهار کردی آنچه می‌دانستی پیش از ین، و عصیان کردی و بودی از مفسدین در تابعان خود، «فالیوم ننجیک.» پس او را بشارت داد قبلِ قبض روح او ببَدَنک، و تا باشی تو از برای کسانی که بعد از تو آیند آیتی و علامتی، هرگاهی که بگویند[۲۵۳] آنچه تو گفتی ایشان را نجات شود آن چنانکه ترا بود؛ چه عذاب متعلّق نمی‌شود الاّ به ظاهر تو، پس ابتداءً غرق، عذاب بود و شدت موت در او شهادتی خالص بری که هیچ معصیتی متخلل او نشد پس مقبوض شد بر افضل عملی. این همه از برای آنست که هیچ کس از رحمت اللّه تعالی مأیوس و نومید نشود، «فانّه لاییأس من رحمة اللّه الاّ القوم الکافرون.» و اعتبار به خاتمهٔ عمل است.

آنگاه بعد از چند سطر فرمود که[۲۵۴]: پس مقبوض شد فرعون، و تأخیر در اجل او نشد در حالت ایمان او، مبادا که رجوع کند به آنچه بر او بود از دعوی. پس غافل شدند اکثر ناس، و حکم کردند بر مؤمن به شقاوت. وامّا قوله تعالی: فاوردهم النّار، فما فیه نصّ انّه یدخلها معهم بل قال اللّه تعالی: «ادخلوا آل فرعون اشدّ العذاب» ولم یقل ادخلوا فرعون وآله. و رحمت‌اللّه از آن اوسع است که ایمانِ مضطر[۲۵۵] را [۳۳ الف] قبول نکند و کدام اضطرار اعظم است از اضطرار فرعون در حال غرق، و حالانکه اللّه تعالی می گوید که:

«أمن یجیب المضطر إذا دعاه و یکشف السّوء». پس قرین ساخت اجابت و دور کردن بدی به دعای مضطر؛ و فرعون ایمان آورد خالصاً، و حق تعالی غرقِ او نکال آخرة و أولی ساخت پس عذاب او نبود بیشتر از غرق[۲۵۶] در آب شور، و او را قبض کرد بر احسن عملی و صفتی که ایمان است. ظاهر آیه ۵ این معنی می‌دهد[۲۵۷] و تقدیم ذکر «آخرة» کرد و تأخیر «أولی» کرد تا معلوم شود که عذاب به غرق أولی است[۲۵۸] و نکال آخرت. پس از برای همین «آخرة» را در ذکر تقدیم کرد به «أولی»، و اینست فضل عظیم.

۱۰ و در فصّ موسوی[۲۵۹] فرموده که: و چون آل فرعون موسی را در میان تابوت، یعنی صندوق، در دریا یافتند نزد درخت فرعون، او را موسی نام کرد؛ زیرا که «مو[۲۶۰]» آب است و «سا» اسم درخت است به زبان قبطی. پس فرعون خواست که او را بکشد زن فرعون گفت ــ و او مُنطِق بود به نطق ۱۵ الهی ــ به فرعون در حقّ موسی که این قرة عین است از برای من واز برای تو؛ چه زن فرعون را الله تعالی از[۲۶۱] برای کمال خلق کرده بود آن چنانچه رسول صلّی الله علیه وسلّم فرمود که: «کامل شد از زنان چهار کس: مریم بنت عمران و آسیه امرأة فرعون و خدیجه و فاطمه.» پس موسی قرة عین آسیه شد به ۲۰ کمال که او را حاصل شد، و قرة عین فرعون شد به ایمان که خدا به او داد نزد غرق. پس الله تعالی او را قبض کرد طاهراً مطهّراً، نیست در وی چیزی از خبث؛ زیرا که او را قبض کرد

نزد ایمان او، قبل از آنکه چیزی از آثام کسب کند، و اسلام
[۳۳ پ] ما قبلِ خود را قطع و محو می کند از گناهان، و حق
تعالی او را آیتی و علامتی ساخت بر عنایت خود سبحانه و
تعالی به هر که خواهد تا آنکه هیچ کس یأس از رحمت اللّه
۵ تعالی نکند «فانّه لاییأس من رحمة اللّه اِلاّ القوم الکافرون».
پس اگر فرعون از کسانی بودی که از رحمت اللّه تعالی یأس
دارند مبادرت و شتابی به ایمان نمی کردی پس بود موسی آن
چنانکه زن فرعون گفت در او که اوقرة عین است از برای او و
از برای فرعون، شاید که نفع ما کند، و چنین بود چه اللّه تعالی
۱۰ هر دو را به موسی علیه السّلام نفع کرد.
آنگاه[۲۶۲] بعد از چند سطر فرمود که: و امّا قوله تعالی «فلم
یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا سنت اللّه الّتی قدخلت فی
عباده» دلالت نمی کند بر آنکه آن ایمان ایشان را نفع
نمی کند در آخرت به دلیل استثنا در قوم یونس؛ زیرا که در
۱۵ قوم یونس استثنا کرده و گفته: «فلولا کانت قریة آمنت فنفعها
ایمانها اِلاّ قوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی
الحیاة الدّنیا». پس حق در آن آیت آن خواسته است[۲۶۳] که
آن ایمان از ایشان عذاب را در دنیا رفع نمی کند، و لهذا فرعون
در دنیا معذب شد با وجود ایمانی که از وی صادر شد. این
۲۰ سخن گاهی باشد که امر فرعون مانند امر کسی باشد که او
متیقّن[۲۶۴] شده است به انتقال، از دنیا به آخرت، در آن
ساعت. و قرینه حال چنان می دهد که متیقّن به انتقال نبود؛

زیرا که معاینهٔ مؤمنین کرد که در طریق خشک می روند به سبب ضرب موسی بحر را به عصا. پس فرعون متیقّن به هلاک نشد در حالت ایمان آوردن، به خلاف محتضر که موت نزد او حاضر باشد که او متیقّن است به انتقال از دنیا به آخرت. پس فرعون را به محتضر الحاق نکنند در عدم قبول ایمان او، پس ۵ فرعون ایمان آورد به آن الهی که بنی اسرائیل به او ایمان آوردند در حالتی که او به نجات متیقّن بود [۳٤ الف] واورا نجات حاصل شد فامّا نه به آن صورتی که او می خواست. پس اللّه تعالی او را نجات داد از عذاب آخرت در نفس خود، و بدن او را نجات داد از نیستی در آب، آن چنانکه گفت: ۱۰ «فالیوم ننجیک ببدنک» تا باشی از برای کسانی که بعدِ تو آیند آیتی و علامتی؛ چه اگر او به صورت غایب می شددرآب، قوم او می گفتند که او محتجب شده است، پس ظاهر شد به صورت معهودهٔ مرده، تا بدانند که اوست پس نجات عام شامل شد فرعون را حسّاً از حیثیّت بدن او، و معناً از حیثیّت نفس و ۱۵ روح او. و من حقت علیه کلمة العذاب الاخروی لایؤمن ولوجاء ته کلّ آیة حتّی یروا العذاب الألیم أیّ یذوق العذاب الاخروی. پس فرعون از ین صنف خارج شد اینست ظاهر که قرآن به او وارد شد؛ ثمّ انا نقول بعد ذلک و الأمر فیه الی اللّه لما استقرّ فی نفوس عامّة الخلق من شقائه و مالهم نصّ فی ۲۰ ذلک یستندون إلیه[۲۶۵].

اینست ترجمهٔ کلام شیخ رضی اللّه عنه در فتوحات و

فصوص؛ اگر چه در آن ترجمه تقدیمی و تأخیری و زیادتی و
نقصانی واقع است فامّا محصّل کلام شیخ فوت نشد و از جمیع
آن معلوم شد که شیخ منع نصّی که ایمان او را منافی باشد
می کند و می گوید که: این چنین نصّ نیست، و سه بار
۵ فرموده که: أمره الی اللّه، و جمیع آیاتی که خصم به آن
استدلال کرد آورده، و آن را محتمل ساخته و از نصّیّت بدر
برده، آن چنانکه سابقاً این حقیر تحریر نموده، وعلی هذا شیخ
درین مسأله مجتهد باشد به ظواهر قرآن، و لهذا گفت که:
اینست ظاهر که قرآن به او وارد شد. و علی هذا اگر مصیب
۱۰ باشد دو اجر دارد، و اگر مخطی باشد یک اجر؛ پس تکفیر او
نتوان کرد و بعد از اطّلاع بر آنچه درین [۳٤ پ] رساله محرّر
شده است هر که تکفیر او کند از کمال جهل یا نادانی
باشد[۲۶۶] یا از کمال عناد و مکابره باشد، و اللّه یقول الحقّ و
هو یهدی السّبیل.

۱۵ جواب اعتراض هشتم: بدان ــ رفع اللّه شأنک و صانک
عماشأنک ــ [که] شیخ رضی اللّه عنه نفرموده است که جمیع
ملایکه از بشر افضل اند، بلکه فرموده که ملائکهٔ عالین که
ایشان را ملایکه مهیّمین و ملایکهٔ کرّوبیّین خوانند، از نوع
انسانی افضل اند. و آن سبب تکفیر نمی شود؛ زیرا که
۲۰ جماعتی از اهل سنّت و جماعت به تفضیل مَلک بر بشر مطلقاً
قایل شده اند مثل امام محمد حجة الاسلام ابوحامد غزالی و
عبداللّه حلیمی، و هیچ کس ایشان را تکفیر نکرد و مبتدع

نساخت، پس شیخ که به افضلیّتِ مَلک مطلقاً قایل نیست بلکه به افضلیّت بعضی قایل شد من باب الأولی تکفیر و تبدیع او روا نباشد.

امام محمد غزالی رضی اللّه عنه در کتاب احیاء علوم الدّین[۲۶۷] در کتاب صیام فرموده که: الإنسان رتبته فوق رتبة البهایم لقدرته بنور العقلی علی کسر شهواته، ود ون رتبة الملائکة[۲۶۸] لاستیلاء الشهوات علیه.انتهی. ۵



فصل دوم

[در أجوبهٔ اعتراضات فصل دوم از باب اوّل]

جواب اعتراض اوّل: بدان ـ علّمک اللّه علماً لدنّیاً ـ که قبل از شروع در آجوبه تقدیم مقدّمه ای چند باید کرد تا فهم آن أجوبه آسان گردد. و اللّه الموفّق.

مقدّمه: متکلّمین دو فرقه اند: یکی گمراه و اهل بدعت مانند معتزله، دوم راهبر و اهل سنّت اند که اشعریه و ماتریدیه اند. و ۱۰ هر دو طایفه را متکلّم گویند خواه سنّی باشد و خواه معتزلی.

وجودیّه نیز دو طایفه اند: یکی ملحداند، و یکی موحّد؛ و بیان مذهب هر دو طایفه از جملهٔ ضروریات است تا فرق میان موحّدین و ملحدین معلوم شود، و [بیان] آن در دو وصل است.

[۳۵ الف] ۱۵

وصل اوّل

در بیان مذهب وجودیهٔ ملحدین لعنة اللّه علیهم أجمعین

۲۰ بدان ـ حماک اللّه من قرناء السّوء ـ که این طایفهٔ خبیثه می گویند که باری تعالی در خارج موجود مستقل[۲۶۹] متعیّن ممتاز از عالم ارواح و اجسام نیست بلکه او مجموع عالم

است، تعالی الله عن ذلک علوّاً کبیراً، و نسبت او به سایر
افراد عالم نسبت کلّی طبیعی است به افراد. پس عالم الله
است و الله عالم، چیزی دیگر غیر عالم نیست که او را الله
گویند، بلکه آنچه هست همین عالم است لاغیر. و این کفری
است صریح وقولی است قبیح؛ و حضرت شیخ رضی الله عنه ۵
در فتوحات در عقیدهٔ خواص ــ و در بعضی از نسخ فتوحات
نمی باشد و گاه باشد که رسالهٔ مستقل باشد او را رسالة المعرفة
نام است ــ نفی این مذهب کرده و فرموده که: و من هنا أیضاً
زلّت اقدام طائفة عن مجری التحقیق فقالت ماثمة الاّ مانری
فجعلت العالم هوالله،والله نفس العالم لیس امراً آخر و سبب ۱۰
هذا المشهد لکونه ما یتحقّقون به تحقّق اهله فلو تحقّقوا به قالوا
بذلک.

و سیّد شریف در حاشیهٔ تجرید، و مولانا سعدالدّین در
شرح مقاصد ذکر این وجودیه کرده‌اند و اظهار کفر و جهالت
ایشان نموده‌اند. ۱۵

اما سیّد شریف در حاشیه چنین فرموده که: جماعتی از
صوفیه به این رفته اند که نیست در واقع الاّ ذات واحد، و در وی
ترکّب نیست اصلاً، و او را صفاتی است که عین اوست، و او
حقیقت وجود است که منزّه است در حدّ ذات خود از شوائب
عدم و سمات امکان، و مر او راست تقیّدات به قیود اعتباری، ۲۰
و به حسب آن نماینده می‌شود موجودات متمایزه، پس متوهّم
می‌شود از آن تعدّد حقیقی، و این خروج است از طور تحقیق

عقل؛ چه بداهت او شاهد است[۲۷۰] به تعدّد موجودات به تعدد حقیقی [۳۵ پ] و شاهد است به اینکه ذوات و حقایق مختلف اند بالحقیقة[۲۷۱]، نه به اعتبار فقط. و کسانی که به این گفتار رفته اند دعوی می کنند [که] اسناد آن به مکاشفات و
۵ مشاهدات ایشان است و وصول به آن به مباحث عقل و دلالات او ممکن نیست، بلکه عقل معزول است در آنجا، آن چنانکه حسّ و مدرکات عقل معزول است.

و امّا کسانی که به درجات عقل مقیّداند و قایل اند به اینکه هر چه عقل شهادت کند به او، مقبول است و هر چه
۱۰ شهادت نکند بر او، مردود است؛ و می گویند که طوری ورای طور عقل نیست، چنین می دانند که مکاشفات و مشاهدات به تقدیر صحتِ او ملوث[۲۷۲] است به چیزی که موافق عقل است پس ایشان به شهادت بداهت عقل بر ایشان مستغنی اند[۲۷۳] از اقامت برهان بر ابطال امثال آن، و می شمرند تجویز او را
۱۵ مکابره[۲۷۴]، که التفات به او نباید کرد. این ترجمهٔ کلامِ سیّد است.

و امّا مولانا سعدالدّین در شرح مقاصد چنین فرموده اند که: مشهور شده است میان جمعی متفلسفه و متصوّفه که حقیقت واجب وجود مطلق است و چون ایشان ایراد کردند که وجود
۲۰ مطلق مفهومی کلّی است و در خارج تحقّقی ندارد و افراد غیر متناهی دارد، و واجب موجود است در خارج، و واحد است و در وی تکثّری نیست جواب دادند به اینکه او واحد شخصی

است و موجود است به وجودی که عین اوست و تکثّر در موجودات به واسطه اضافات است نه به واسطهٔ تکثّر وجودات ایشان است؛ زیرا که وجود چون منسوب شود به انسان، موجودی حاصل شود و چون منسوب شود به فرس، موجودی دیگر حاصل شود وعلی هذا. و این جواب احتراز است از ۵ شناعت تصریح به اینکه واجب موجود نیست و به اینکه وجود جمیع اشیاء حتی [۳۶ الف] قاذورات واجب است، تعالی الله عما یقول الظالمون علوّاً کبیراً، والاّ تکثّر وجودات و بودن وجود مطلق مفهوم کلّی که وجود ندارد الاّ در ذهن، ضروری است و جمیع حکما اتفاق کرده‌اند که وجود مطلق از ۱۰ معقولات ثانیه است و امور اعتباریه است[۲۷۵] و تحقّق در خارج ندارد. این ترجمهٔ بعضی از کلام اوست و مقصود از ین مقدار حاصل است چه مراد تصوّر مذهب ایشان است لاغیر.

و جماعتی گمان برده‌اند که مذهب شیخ رضی الله عنه این است و حاشا الله و معاذ الله که مذهب او این باشد. ۱۵

وصل دوم

در مذهب وجودیّه موحّدین رضوان الله علیهم اجمعین

بدان ــ جعلک الله فی زمرة اولیائه[۲۷۶] ــ که شیخ ۲۰ رضی الله عنه در مصنّفات خود فرموده که واجب الوجود وجود مطلق است، و بعضی از معتقدان نادان و منکران با حرمان

گمان آن برده‌اند که مراد او مذهب وجودیّه است که مولانا سعدالدّین آن را شرح نموده است و آن بهتانی است عظیم، و کلامی است غیر مستقیم. و ما در ین وصل کلام شیخ را ترجمه کنیم آنگاه در بیان او شروع کنیم.

۵ شیخ رضی الله عنه در عقیدهٔ اولی از فتوحات فرموده که: عالم همه موجود است به او، و او موجود است به نفس خود، ندارد افتتاحی وجود او، و ندارد نهایتی بقای او، بلکه او وجودی است مطلق.

منکران شیخ چون این عبارت[۲۷۷] را در اوّل فتوحات ۱۰ دیدند، و در بعضی از مصنّفات او مثل آن یافتند، جزم کردند که شیخ از وجودیّه است و تکفیر او کردند[۲۷۸].

و بعضی از معتقدان شیخ چون مثل این عبارت دیدند اعتقاد کردند که مراد شیخ آنست که باری تعالی وجود مطلق است یعنی از معقولات ثانیه است، و چون مطلق بـه آن معنـی ۱۵ در خارج موجود نیست به تکلّفات کلّی ارتکاب کرده‌اند و گفته‌اند که او کلّی طبیعی است و در حدّ ذات خود وجود مستقل ندارد پس دایماً و ازلاً [۳٦ پ] و ابداً او را مظهری از مظاهر می باید که در ضمن او متحقّق گردد و به قدم عالم قایل شدند و انواع اعتقادات فاسده از آن اصل فاسد لازم آمد، لاجرم ۲۰ ملحد شدند و از دایرهٔ شر یعت بیرون رفتند.

و مراد شیخ رضی الله عنه که باری تعالی وجود مطلق است آنست که باری تعالی علّت است و نه معلول است آن

چنانکه[۲۷۹] در باب ششم از فتوحات فرموده است که: حق تعالی اوست موصوف به وجود مطلق؛ زیرا که او سبحانه نه معلول است مرچیز را، و نه علّت است بلکه او موجود است به ذات خود.

سؤال: اگر گویند که عدم معلولیّت او ظاهر است[۲۸۰] فامّا عدم علّیّت او ظاهر نیست. ۵

جواب: علّت دو معنی دارد: یکی لغوی، و به آن معنی شامل فاعل است و قابل است و غایت است و صورت و شرط و معد و ارتفاع مانع[۲۸۱]، و شک نیست که باری تعالی به این معنی علّت است زیرا که او فاعل و صانع عالم است. ۱۰

دوم اصطلاحی، چنانچه فلاسفه می گویند که ذات باری بی ملاحظهٔ امری دیگر، خواه آن امر اعتباری نفس الأمر باشد مثل امکان عقل اوّل و وجوب او بالغیر، و خواه موجود خارجی باشد مثل قدرت و ارادت، نزد اهلِ سنّت او علّت تامّهٔ عقل اوّل است و این معنی ایجاب است، و علی هذا وجود باری ۱۵ تعالی ملازم وجود عقل اوّل است و به او مقیّد باشد؛ چه انفکاک او از وی محال است، و چون وجود او مقیّد شد به غیر، پس مطلق الوجود نباشد.

وعبارت شرح مواقف اینست که: فإنّهم ـ یعنی فلاسفه ـ صرّحوا[۲۸۲] بانّ ایجاده تعالی العالم من لوازم ذاته فیمتنع خلوه ۲۰ عنه فانکروا القدرة و اثبتوا[۲۸۳] له الایجاب. و این عین تقیید است وجود حق را به وجود عالم که مستلزم قدم اوست. و چون

شیخ رضی‌الله نفی علیّت به این معنی کرده باشد هر آینه
اثبات اختیار کرده باشد پس ذات حق من حیث هی مع قطع
النظر از امور اعتباری نفس الأمری[۲۸۴] مثل قدرت و اراده [۳۷
الف] از وی هیچ چیز صادر نشد[۲۸۵] پس علّت نباشد. ولهذا
۵ شیخ رضی الله عنه در باب بیست و یکم از فتوحات ذکر کرده
که: بدان که ذات حق نشد ظاهر از او چیزی اصلاً از ین
حیثیّت که ذات است بی‌آنکه منسوب شود به او امری آخَر، و
آن امرِ آخَر که به ذات نسبت آن کنند که او قادر است بر
ایجاد، و این سخن نزد ماست و نزد اهل حق به آن ذات نسبت
۱۰ کنند که او علّت است؛ و نیست این مذهب، مذهب ما، و او
صحیح نمی‌شود، ولکن بود غرض ما از جهت آن[۲۸۶] مخالف
ما که نزد او مقرّر کنیم [که] او نسبت وجود عالم به ذات حق
نکرد از ین حیثیت که او ذات است تا آنکه نسبت نکرد به او
علیّت. ولهذا ایراد مذهب او کردیم و با وجود نسبت قادریّت
۱۵ به آن ذات لابدّ است از امرِ ثالث، و او ارادهٔ ایجاد است مرآن
عین را که[۲۸۷] مقصود اوست به ایجاد[۲۸۸]؛ پس موجود نشد
کَوْن إلاّ از فردیّت، یعنی سه چیز: ذات و قدرت و ارادت، نه
از احدیّت، یعنی ذات حق که احد است[۲۸۹].

و در باب دوم از فتوحات فرموده که: حق تعالی موجود
۲۰ است به ذات خود، و مطلق الوجود است و مقیّد نیست به غیر
خود، و نه معلول است و نه علّت است مر چیزی را[۲۹۰]، بلکه او
خالق معلولات و علل است وملک قدّوس لم یزل است، وعالم

موجود است به الله سبحانه، نه به ذات خود، مقیّد است به وجود حق تعالی.

پس فرق عظیم باشد میان قول شیخ رضی الله عنه که الله تعالی وجود مطلق است، و میان قول وجودیّهٔ ملاحده که [گفته اند] الله تعالی وجود مطلق است؛ چه معنی اوّل آنست که او علّت نیست یعنی موجب نیست، و معنی دوم آنست که او وجود عام است که از معقولات ثانیه است. واوّل ایمان صحیح است و دوم کفری صریح است. [۳۷ پ]

مقدّمه: وجود واجب‌الوجود[۲۹۱] عین ذات اوست، و کلام ما در وجود خاص است نه در وجود مطلق[۲۹۲]، که وجود عام است که عبارت از ثبوت و حصول و تحقّق است؛ زیرا که او زاید است بر سایرِ موجودات در ذهن و در خارج؛ زیرا که او در خارج، معدوم است؛ چه اگر وجود واجب تعالی عینِ ذات او نباشد بلکه غیر او باشد در خارج، هر آینه موجود خارجی باشد. پس صفتی باشد و عارض ذات باری باشد و ممکن بالذات باشد[۲۹۳]؛ چه تعدّد واجب بالذّات محال است، و علی هذا اتصاف باری تعالی به آن صفت لابدّ است او را از علّتی، جایز نیست که آن علّت غیر ذات باری تعالی باشد و الاّ لازم آید که واجب الوجود بالذّات در وجود خود محتاج باشد به غیر. پس ممکن بالذّات و واجب بالغیر باشد و آن محال است، و اگر آن علّت ذات باری باشد بداهتِ عقل حاکم است به اینکه ایجاد فرع وجود است. پس مادام که موجود فی

نفسه نباشد علّت وجود نمی تواند بودن، و علّت مقدّم است بر
معلول به قدم ذاتی؛ پس قبل این وجود موجود بود اگر آن وجود
سابق عین این وجود لاحق است تقدّم شیء علی نفسه لازم
می آید، و اگر غیر اوست تسلسل لازم آید تا انتها به وجودی که
۵ عین ذات است و هو المطلوب.

سؤال: اگر گویند که ذات باری تعالی من حیث هی هی
علّت است.

جواب: هر چه معروض وجود است او به نظر به ذات خود
من حیث هی هی وجود مسلوب است از او؛ زیرا که ماهیّت
۱۰ من حیث هی هی جمیع امور عارضه از او مسلوب است به این
معنی که نه عین او یند و نه جزء او. پس او در حدّ ذات خود از
همه معرّا باشد پس ماهیّت من حیث هی هی [۳۸ الف] در
ذات خود معدوم باشد[۲۹۴] و ایجاد کردن از معدوم محال است
بدیههً، پس بلاشرط وجود موجد نمی تواند بودن خواه ایجاد خود
۱۵ کند و خواه ایجاد غیر. و منازعه درین باب مکابره است و
السّلام.

دلیل دیگر؛ هر مفهومی که مغایر وجود است مانند انسان
مثلاً، مادام که وجود به او منضم نشود در نفس الأمر بوجهی از
وجوه او در نفس الأمر موجود نیست قطعاً، ومادام که ملاحظه
۲۰ انضمام وجود به او نکنند حکم به اینکه او موجود است نتوان
کردن؛ پس هر مفهومی که مغایر وجود است او محتاج است
در موجود بودن خود در نفس الأمر به غیری که آن وجود است،

و هر چه محتاج است در موجود بودن به غیر، او ممکن است
چه ممکن را معنیی دیگر نیست الاّ آنکه او محتاج است در
موجود بودن به غیر؛ پس هر مفهومی که مغایر وجود باشد او
ممکن باشد و علی هذا وجود باری تعالی مغایر او نباشد[۲۹۵] و
الاّ ممکن باشد. تعالی الله عن ذلک علوّاً کبیراً. ۵

سؤال: اگر گویند که ممکن آنست که محتاج باشد در
موجود بودن خود به غیری که موجد او باشد نه محتاج به غیری
که وجود او باشد.

جواب: چون احتیاج به غیر در موجودیت است پس
موجودیّت او از غیر مستفاد کرده باشد و معلول او شده باشد[۲۹۶] ۱۰
و در موجود بودن خود بر آن غیر موقوف باشد پس ممکن باشد
خواه آن غیر را وجود او گویند وخواه او را موجد او نامند.

دلیل دیگر؛ واجب در حدّ ذات خود منافی عدم است و او
ابعد مفهومات است از قبول عدم؛ زیرا که ماعدای او امتناع از
قبول عدم لذاته نمی کند بلکه به واسطهٔ وجود امتناع از عدم ۱۵
می کند و شک نیست که واجب آنست که منافی [۳۸ پ]
عدم لذاته باشد نه آنست که منافی عدم[۲۹۷] به واسطهٔ غیر
باشد، و وجود منافی عدم است لذاته، نه به واسطهٔ وجود دیگر،
و اِلاّ تسلسل در وجودات لازم آید پس لازم آمد که وجود عین
واجب باشد[۲۹۸]. ۲۰

دلیل دیگر؛ اگر وجود باری عزّ اسمه غیر او باشد اگر در
خارج موجود باشد ممکن باشد و وجود او غیر او نباشد دفعاً

للتسلسل؛ پس باری تعالی در موجودیّت خود محتاج باشد به ممکنی که غیر اوست و آن ممکن در موجودیّت خود محتاج به غیر نباشد[۲۹۹] پس باری تعالی به امکان اولی باشد تعالی اللّه عن ذلک علوّاً کبیراً. و اگر در خارج نباشد بلکه در خارج
۵ وجود او محال باشد[۳۰۰] و محمول به ذات باری باشد پس او وجود عام باشد[۳۰۱]؛ چه وجود عام را معنی دیگر نیست الاّ آنکه او بودن است و هستی، و در خارج موجود نیست؛ چه او از معقولات ثانیه است و بر باری و غیره محمول است و سخن ما در وجود خاص است نه در وجود عام.

۱۰ مقدّمه: چون مقرّر شد که ذات باری عین وجود اوست[۳۰۲] پس وجود او وجودی مجرّد باشد یعنی عارض ماهیّت نیست و نسبت وجود عام به او نسبت عرض عام است، و در خارج وجودی غیر او موجود نیست خلافاً للمشائیّین، که ایشان می گویند که وجودات ممکنات در خارج موجوداند، و وجود
۱۵ وجود عین وجود است تا تسلسل لازم نیاید.

سؤال: اگر گویند که چون وجود باری عین او باشد[۳۰۳] پس او را موجود نتوان گفتن؛ چه معنی موجود ذوالوجود است.

جواب: معنی وجود ما قام به الوجود است خواه از قبیل قیام صفت به موصوف باشد مانند [۳۹ الف] قیام وجود ممکنات به
۲۰ ماهیات ایشان، وخواه از قبیل قیام الشیء بنفسه باشد مانند قیام وجود واجبی به نفس خود، با وجود آنکه[۳۰۴] محمول در قول ما الواجب موجود وجود خاص نیست که عین واجب است

در خارج و در ذهن، تا اعتراض لازم آید، بلکه محمول وجود
عام است که عین وجود واجب است در خارج، و غیر اوست
در ذهن. و بالجمله وجود خاص بر واجب حمل مواطات است
و حمل وجود عام بر او حمل اشتقاق است[۳۰۵].

۵ و قال مولانا عبدالرحمن الجامی رحمه الله: حقیقت وجود
که عین واجب است در حمل بر واجب احتیاج به اشتقاق
ندارد بلکه به مواطات محمول است، و اگر صیغهٔ موجود را از
وجود به آن معنی اشتقاق کنند معنی موجود ذوالوجود خواهد
بود اعمّ[۳۰۶] من أن یکون الوجود نفسه او غیره.

۱۰ سؤال: اگر گویند که پس قیام وجود مجاز باشد و علی هذا
موجود بودن او هم مجاز خواهد بود.

جواب: مولانا جلال الدین دوانی رحمه الله فرموده که: از
آنکه اطلاق قیام بر آن مجازی باشد لازم نیاید که اطلاق
موجود بر او مجازی باشد کما لایخفی علی من له ادنی بصیرة.

۱۵ سؤال: اگر گویند که متبادر به ذهن از لفظ وجود امری
است کلّی که مانع[۳۰۷] شرکت نیست پس چگونه عین واجب
باشد با وجودی که واجب جزئی حقیقی است.

جواب: سخن ما در حقیقت وجود است که در نفس الأمر
است نه در آنچه به اذهان متبادر است از مدلول لفظ؛ زیرا که
۲۰ جایز است که لفظ وجود در اذهان امری کلّی باشد و عارض
اعتباری باشد مرحقیقت واجب را. و آن حقیقت در حدّ ذات
خود [۳۹ پ] جزئی حقیقی ممتنع الاشتراک باشد و آن مانند

مفهوم واجب باشد به قیاس حقیقت واجب؛ چه مفهوم واجب امری است کلّی و حقیقت او جزئی حقیقی.

مقدّمه: حقیقت نار مثلاً تا در خارج موجود نشود احراق و اشراق ندارد و سبب پیدا شدنِ آن احراق و اشراق وجود خارجی نار است و علی هذا احراق و اشراق آثار و احکام وجود خارجیهٔ نار اند[۳۰۸] و وجود خارجی نار مبدأ آن آثار و احکام است. و غرض ما از ین مقدّمه دانستنِ آن مبدأ است.

حکماء مشائیین می گویند که: وجودی که عارض ماهیّت نار می شود در خارج، و مبدأ آن آثار و احکام اوست و وجود وجودعین وجوداست پس نار به وجودی موجوداست که عین اوست و عارض اوست و وجود او به خود موجود است نه به وجودی که او عارض او شود.

و حکماء اشراقیین می گویند که: فاعل نفس ماهیّت را در خارج پیدا کرده بی آنکه وجودی عارض او گرداند بلکه ایجاد ماهیّت بر قول ما مثل ایجاد وجود است بر قول شما، یعنی ماهیّت بذاتها اثر فاعل است در خارج، و چون ماهیّت در خارج پیدا شد عقل او را ملاحظه کرد و معنی هستی و بودن و وجود و تحقّق و کَوْن و حصول از وی انتزاع گردد و بر او حمل کند و گفت که: الماهیة موجودة[۳۰۹]. پس در خارج نیست الاّ ماهیّت فقط، و وجود و هستی که بر او محمول است امری اعتباری است[۳۱۰]، نه آنست که او موجود خارجی باشد بلکه او از معقولات ثانیه است.

و مراد از معقولات ثانیه آنست که چون ماهیّت انسان تعقّل کنیم [٤٠ الف] در ذهن ما صورت او در می‌آید و آن صورتی که در ذهن حاصل است معقول اوّل است و در خارج چیزی هست که محاذی اوست[311] و آن انسانی است که در خارج موجود است و چون آن صورت حاصله در ذهن باری دیگر ملاحظه کنیم[312] می بینیم که در ذهن چند صفتی دارد که در خارج نداشت. از آن جمله آنست که در ذهن کلّی است و مانع شرکت نیست و در خارج جزئی بود و مانع شرکت بود. پس این کلیّه معقول ثانی باشد و وجودی که بر ماهیّت محمول می‌شود از ین قبیل است؛ چه ماهیّت اوّلاً در خارج اثر فاعل می گردد و آنگاه صورت او در عقل در می‌آید بعد از آن عقل در وی معنی حصول و کَوْن و وجود و بودن ادراک می کند و بر او حمل می کند. و این مذهب مختار محقّقین است از متکلّمین و حکما، و اکثر متأخرین به او قایل شده‌اند، فامّا از کنه او غافل اند و از لبّ او بی حاصل؛ و اگر در ین مذهب تأمّل وافی واقع شود معلوم شود که او عین قول اشعری است که وجود هر شیء عینِ آن شیء است و عین قول شیخ محی الدین است که [گفته]: وجود اشیاء ذات حق است. و ما إنْشاء اللّه آن را در دو وصل بیان کنیم.

وصل اوّل

در بیان آنکه این سخن عین قول اشعری است رضی اللّه

عنه که: وجود هر شیء عین آن شیء است. چون این سخن ظاهر البطلان است در بادی الرأی، چه بر آن تقدیر اشتراک وجود لفظی باشد نه معنوی، و آن باطل است؛ زیرا که ما چون اعتقاد کنیم که صانع عالم موجود است فامّا ندانیم که او واجب است یا ممکن، جوهر است یا عرض؛ و چون اعتقاد کنیم، که عرض است شبهه آید و آن اعتقاد را دور [۴۰ پ] کند، پس اعتقاد کنیم که او جوهر است باز شبهه آید و آن را برطرف کند، پس اعتقاد کنیم که او واجب است و ظاهر است که اعتقاد موجود بودن او زایل نمی‌شود هنگام زوال اعتقاد عرضیّه به اعتقاد جوهریّه، و زوال اعتقاد جوهریّه[۳۱۳] به اعتقاد واجبیّه. پس اگر وجود عین جوهر و عرض بودی بایستی که اعتقاد موجودیّه زایل شدی آن چنانکه اعتقاد جوهریّه و عرضیّه زایل شد. پس معلوم شد که وجود مشترک است میان جوهر و عرض به اشتراک معنوی نه به اشتراک لفظی[۳۱۴].

و چون جناب شیخ ابوالحسن اشعری رضی الله عنه از آن اجلّ و ارفع است که سخنی بگوید که ظاهر البطلان باشد هر آینه علماء محقّقین سخن او را بر این حمل کرده‌اند که مراد شیخ اشعری آنست که وجود در خارج ممتاز نیست از ماهیّت [به] امتیاز خارجی؛ یعنی در خارج چیزی نیست که او را ماهیّت گویند، و چیزی دیگر نیست که او را وجود گویند تا که آن موجود که در خارج است عارض آن ماهیّت که در خارج است شود به عروض خارجی[۳۱۵]، مانند عروض سواد

مرجسم را، چه در خارج چیزی هست که او را جسم گویند و چیزی دیگر هست که او را سواد خوانند و او عارض جسم شده است در خارج به عروض خارجی[۳۱۶]، بلکه بودن ماهیّت در خارج همین نفس[۳۱۷] پیدا شدن اوست، و وجودی که بر او محمول است معنی مصدری دارد که نفس حصول و تحقّق است لاغیر. ۵

و این کلام عین کلام اشراقیّین است؛ چه ایشان گفته اند که: ماهیّات [۴۱ الف] بذواتها اثر فاعل است یعنی ذات فاعل مستتبع ذات معلول است و چون ذات معلول در خارج پیدا شد[۳۱۸] عقل انتزاع کون وحصول و وجود از وی می کند و بر او حمل می کند. ۱۰

پس هیچ فرقی نشد[۳۱۹] میان این دو کلام، الاّ به اینکه اشراقیّین به وجود ذهنی قایل اند پس می گویند که: وجود عین ماهیّت است در خارج، و غیر ماهیّت است در ذهن؛ زیرا که او محمول است بر او، و محمول می باید که به موضوع متحد باشد و در ذهن مغایر شود تا حمل صحیح شود و چون که شیخ اشعری به وجود ذهنی قایل نیست فلهذا گفت که: وجود عین ماهیّت است فقط. ۱۵ ۲۰

وصل دوم

در بیان آنکه این کلام عین قول شیخ اجل

شیخ محی الدین است رضی الله عنه

شک نیست که وجود به معنی مصدری که عبارت از کون
و حصول و ثبوت و تحقّق است در خارج موجود نیست پس او ۵
مبدأ آثار و احکام خارجیه نمی تواند بودن از سه وجه[۳۲۰].
وجه اوّل آنست که او معدوم است در خارج، و
معدوم در خارج مبدأ موجود خارجی نمی شود بدیهةً؛ زیرا که
چیزی که او در حدّ ذات خود متحقّق نمی باشد[۳۲۱] سبب
تحقّق دیگری نتواند بودن، و منازع درین باب مکابر است و ۱۰
السّلام.
وجه دوم آنست که سابقاً مقرّر شد که ماهیّت انسان مثلاً
مادام که وجود به او منضم نشود در نفس الأمر، به وجهی از
وجوه، او در نفس الأمر موجود نیست قطعاً[۳۲۲]، و مادام که
ملاحظهٔ انضمام وجود به او نکنند حکم به اینکه او موجود ۱۵
است نتوان کرد اصلاً، [۱٤۱پ] و چون وجود از معقولات ثانیه است
و در خارج وجودی ندارد و ماهیّت در خارج موجود نیست
انضمام میان دو معدوم خارجی در ذهن ممکن است فامّا در
خارج محال است کما لایخفی علی من له ادنی تأمّل[۳۲۳]، و
انضمام دو معدوم خارجی در ذهن مفید امر خارجی ۲۰
نمی تواند بودن بداهةً؛ آری هر گاهی که دو امر اعتباری که
در خارج معدوم باشند به امری که در خارج موجود باشد قایم

شوند ملاحظهٔ انضمام بینهما، به اعتبار اجتماع هر دو در آن موجود که هر دو به او قایم اند ممکن است.

و همچنین اگر امر اعتباری به موجود خارجی قایم شود و امر اعتباری دیگر به او عارض شود ملاحظهٔ انضمام میان آن دو امر نیز ممکن است، امّا ملاحظهٔ انضمام میان آن دو معدوم که چنین نباشد ممکن نیست بلکه قول به اینکه انضمام میان آن دو[۳۲۴] امر اعتباری که به موجودی خارجی قایم اند خالی از بُعدی نیست، و مادام که وجود در خارج به ماهیّت منضم نشود ماهیّت بر عدم خود باقی است، و لهذا حکماء مشائیّین به این رفته اند که وجود موجود است در خارج، و عارض ماهیّت است در خارج، تا معنی انضمام متصوّر گردد.

وجه سوم آنست که: وجود به معنی مصدری از جملهٔ آثار و احکام خارجیّهٔ ماهیّت است؛ زیرا که اوّلاً ماهیّت در خارج محقّق می گردد آنگاه عقل او را ملاحظه می کند و معنی وجود از وی اخذ می کند و بر او حمل می کند. پس وجود به این معنی متأخّر باشد از حصول ماهیّت در خارج[۳۲۵]، پس مبدأ آثار خارجیه و احکام نتواند بودن، و السّلام.

تتمّه

این تتمه زبدهٔ جمیع مقدّمات است[۳۲۶] و مقصود بالذّات اوست چون آثار و احکام ماهیّات وجودی طلب می کند که مبدأ [۴۲ الف] آن آثار و احکام گردد، و وجودی که در خارج موجود باشد جز یکی نیست و آن ذات واجب الوجود

است تقدّس و تعالی. پس او مبدأ آثار و احکام ماهیّت باشد به
این معنی که او نفس ماهیّت را در خارج به جمیع لوازم و
عوارض که دارد پیدا کرد و بعد ذلک عقل معنی کون و
حصول از ماهیّت اخذ می کند و بر او حمل می کند[۳۲۷] و این
۵ کلام بعینه کلام شیخ اشعری و حکماء اشراقیین است[۳۲۸]
غایة ما فی الباب آنست که اسلوب تعبیر مختلف است و
مقصود واحد است کما قیل:

نظم

عبارتنا شتّی و حسنک واحد و کلّ الی ذلک الجمال یشیر

۱۰ و کمال وضوح این معنی در دو تکمله خواهد شد إنْ شاء اللّه
تعالی.

تکملهٔ اوّل: جمیع حکما و اکثر متکلّمین به وجود ذهنی
قایل اند و امّا اهل سنّت از متکلّمین اگر چه به وجود ذهنی
قایل نیستند فامّا از کلام ایشان قول به وجود اشیاء درعلم حق
۱۵ سبحانه و تعالی لازم می آید؛ زیرا که ایشان در اصول فقه
تصریح کرده اند به اینکه معدوم مکلّف است به امور شرعیه.

و قاضی عضدالدّین و ابن الحاجب می فرمایند که این قول
خاصّهٔ اهل سنّت است و سایر طوایف بر ایشان انکار عظیم
کرده اند و گفته اند که: هر گاهی که تکلیف نایم و غافل و
۲۰ مغشیّ علیه[۳۲۹] و مجنون ممتنع باشد تکلیف معدوم من باب
الأولی ممتنع شود. و اهل سنّت جواب آن چنین داده اند که
این اعتراض گاهی وارد شود که مراد آن باشد که معدوم در

حالت عدم بالفعل مکلّف باشد و این معنی مراد نیست بلکه
مراد تعلّق علمی است یعنی آن معلومی که در خارج معدوم
است و اللّه تعالی دانست که او موجود خواهد شد[۳۳۰] [۴۲ پ]
به شرایط تکلیف متوجّه شد حکم بر او در ازل، به آنچه فهم
خواهد کرد[۳۳۱] و به فعل خواهد آورد[۳۳۲] در لایزال. و این ۵
تصریح است به وجود علمی؛ چه اگر اشیاء در علم حق
نباشند آن تعلّق عقلی و توجّه ازلی هیچ معنی ندارد و بالجمله
معلومات حق تعالی معدوم مطلق نیستند؛ زیرا که نزد او
متمیّزاند[۳۳۳] نزد عالم البتّه به وجهی از وجوه وجودی دارد
خصوصاً که اهل سنّت به این قایل‌اند که حق تعالی عالم ۱۰
است به جزئیات بر وجه جزئی، و علی هذا اشیاء نزد حضرت
حق در علم قدیم او حاضراند به ماهیّاتها الکلّیة و اشخاصها
الجزئیة. و این مبحثی طویل الذیل است این موضع احتمال
شرح او نمی کند و غرض درین موضع به آن تمام می‌شود که
اشیاء در علم او موجوداند به وجود علمی، خواه کلّی و خواه ۱۵
جزئی؛ و آن موجودات علمیه را به اصطلاح شیخ و اِتباع او
اعیان ثابته خوانند و اگر خوف اعتراضات مردم نا اهل نبودی
احتیاج به این تطویل نشدی[۳۳۴] کما قال علی رضی اللّه عنه:
«العلم نقطة کثّرها الجاهلون».

تکملهٔ دوم: حق تعالی چون خواهد که ماهیّتی از ماهیّات ۲۰
جزئیّه که در علم او مرتسم و مصوّر و حاضر است نسبتی خاص
می‌دهد و به واسطهٔ آن نسبت آثار و احکام آن ماهیّت در

خارج ظاهر می شود[٣٣٥] پس آن ماهیّت موجود فی الخارج می شود و ذات باری که وجود است مبدأ آثار و احکام آن ماهیّت شده است[٣٣٦]، و علی هذا وجود عارض ماهیّت نشد بلکه مبدأ شد مر حصول و تحقّق ماهیّت را در خارج. و سابقاً
٥ معلوم شد که حصول و تحقّق امر اعتباری نفس الأمری است [٤٣ الف] که از پیدا شدن ماهیّت درخارج، عقل آن را در ماهیّت ادراک می کند و بر او حمل می کند. و چون عبارت ضیق است بیش از آن نتوان گفت که بعد از پیدا شدن ماهیّت یا بعد از ظهور ماهیّت عقل معنی کون اخذ می کند پس
١٠ اعتراض نباید کرد که پیدا شدن و ظاهر شدن همان نفس بودن است که کون و وجود و تحقّق است زیرا که فطانت و فهم در اخذ معانی از الفاظ الطف[٣٣٧] و اشرف از آنست که مقیّد شود به ظواهر مدلولات، بلکه اقتضای آن می کند که معنی را قبل از اتمام تعبیر به الفاظ اخذ می کند و السّلام.

١٥ و سیّد شریف رحمه الله در حاشیهٔ تجرید در دو موضع بیان این معنی نموده و چنین فرموده که: وجود حقیقتی متشخّصه است در حدّ ذات خود، و در وی تعدّد نیست به وجهی از وجوه، و او قایم است به ذات خود، و عدم به او متطرّق نمی شود اصلاً، و امکان به او راه نمی یابد قطعاً، و او
٢٠ حقیقةً واجب است تعالی، و معنی بودنِ غیرِ او موجود آنست که مرآن حقیقتی که او ممتنع القیام است به غیر، نسبتی مخصوصه است به آن، اگر چه آن نسبت مجهول الکیفیة است.

و این حقیر می گوید که: این نسبت مجهول الکیفیّة نیست بلکه معلوم است؛ چه او عبارت از نسبت مبدائیه است و نسبت مبدائیه مجهول الکیفیّة نیست.

و در موضعی دیگر از حاشیهٔ تجرید فرموده که: واجب وجود مطلق است یعنی معرّاست از تقیّد [۴۳ پ] به غیر و انضمام به او؛ و علی هذا متصوّر نمی‌شود عروض وجود مر ماهیّات ممکنه را، پس نیست معنی موجود بودن ماهیّات ممکنه را الاّ آنکه آن ماهیّات ممکنه را نسبتی مخصوصه است به حضرت وجودی که قایم است به ذات خود، و آن نسبت بر وجوه مختلفه است و انحاء شتّی است و متعذّر است اطلاع بر ماهیّات آن نسبت. پس موجود کلّی باشد اگر چه وجود خاص جزئی حقیقی باشد[۳۳۸]. آنگاه فرمود که: هذا ملخص ما ذکره بعض المحقّقین من مشایخنا و قال ولایعلمه إلاّ الرّاسخون فی العلم.

چون سیّد شریف که امام متأخرین است این معنی را پسندیده است و معرفت او را به راسخین در علم حواله کرده، باید که مبتدیانِ نارسیده و پیرانِ نابالغ زبان اعتراضات واهیه و شبه فاسده دراز نکنند و به قصور فهم معترف شوند والسّلام.

و چون این معنی منقّح و مقرّر شد باید که فروع او روشن کنیم[۳۳۹] تا جواب آن اعتراضات آسان گردد واللّه الموفق.

فرع: و علی هذا موجود خارجی دو چیز است: یکی ماهیّت ممکنه که آثار و احکام دارد، و دوم مبدأ آن آثار و احکام در

خارج که ذات حق است و مبدأ من حیث انه مبدأ مفارق و مباین ذی المبدأ که ماهیّت است نیست بلکه مقارن و مجامع و مع خواهد بود امّا آن مقارنت و مجامعت و معیّت نه مانند مقارنت عرض به عرض است و نه مانند عرض به جوهر است و ۵ نه مانند مقارنت جوهر به جوهر است، بلکه مقارنت مبدأ به ذی‌المبدأ است و در ین مقارنت حیّز و مکان و موضع و محلّ دخل ندارد بلکه مجرّد تأثیر است و تأثّر و فعل است و انفعال و مقولهٔ فعل. و انفعال گاهی بالفعل باشد که فاعل بالفعل فاعل باشد نه بالقوّة، و منفعل بالفعل [۴۴ الف] منفعل باشد نه ۱۰ بالقوّة. پس ذات وجود مقارن ماهیّت باشد والیه الاشارة بقوله تعالی: «وهو معکم أینما کنتم واللّه بکلّ شیء محیط» فافهم مقارنة الوجود للماهیة.

سؤال: چون آثار و احکام مختلف است چه آثار و احکام نار احراق و اشراق و تسخین است و آثار و احکام آب برودت و ۱۵ سیلان و رطوبت است و علی هذا سایر اشیاء. و وجود واجبی سبحانه و تعالی یک حقیقت است که در وی اختلاف و تباین به هیچ وجه نیست پس چگونه مبدأ آثار متضاده و متباینه گردد و چگونه افراد جمع عالم شود در یک زمان، ومقارن همه اشیاء گردد در یک آن[۳۴۰]؟

۲۰ جواب: در ین جواب احتیاج واقع است به اینکه مثال محسوس به طریق ضرب المثل ــ وللّه المثل الأعلی فی السّماوات والأرض ــ ایراد کنیم. مثال: چون آبگینه‌های

مختلف الألوان والأکوان در مقابل آفتاب واقع شود و نورآفتاب بر آن ابگینه‌ها افتد و به آن رنگهای مختلف منصبغ گردد و بر آن دیواری که خلف آن آبگینه‌هاست افتد، جمیع آن اکوان و الوان و مقادیر در آن دیوار می نماید و حالانکه نور آفتاب در حدّ ذات خود از آن الوان معرّا و مبرّاست و جمیع آن الوان به سبب او ظاهر شود لاغیر، و علی هذا ظهور آثار مختلفه از واحد حقیقی لتعدّد القوابل جایز باشد و مقارنت در همه حال باشد[۳٤۱]؛ چه او خارج از دایرهٔ زمان است پس مقارنت او با جمیع اشیاء در آن واحد ممکن باشد کما بیّن فی موضعه والسّلام.

وجه تمثیل: اعیان ثابته که موجوداتِ [٤٤ پ] علمی ازلی اند کما تقدّم به مثابت آن آبگینه‌هاست، و الوان آن ابگینه‌ها مانند آثار و احکام آن اعیان است؛ چه هریکی از آن اعیان آثاری و احکامی خاص دارد که دیگری ندارد آن چنانکه آن آبگینه‌ها هر یکی رنگی دارد که دیگری ندارد، و مبدئیت وجود واجبی مر آثار و احکام اعیان ثابته در خارج مانند اشراق نور آفتاب است بر آن آبگینه‌ها، و دیواری که خلف آن آبگینه‌هاست مانند خارج است که مقابل ذهن است، و نوری که منصبغ شده است به الوان ابگینه‌ها و بر دیوار افتاده مانند موجودات خارجی است فافهم ولا تتوهّم، والله اعلم.

و این مثال و فرع چند نتیجه دارد:

نتیجهٔ اول: از فرع معلوم شد که وجود خارجی دو چیز است: یکی ماهیّت، و یکی مبدأ مقارن؛ و علی هذا موجود خارجی دو جهت دارد: جهت خلقیّت و امکان و عبودیّت، و آن جهت ماهیّت است و این جهت را به اصطلاح این طایفه فرق گویند، و هر که این جهت را عین باری گوید کافر است؛ چه این جهت امکان صرف است و عبودیّت محض است.

دوم جهت مبدائیت؛ و آن جهت، جهتِ حقیقت و وجوب و ربوبیّت است و در اصطلاح این طایفه این جهت را جمع گویند.

نتیجهٔ دوم: از مثال معلوم شد که: نوری که بر دیوار افتاده است و به الوان مختلفه ظاهر شده است موجود خارجی اوست لاغیر، و آنچه محقق الوقوع است بر دیوار، نور است فقط، و الوانی که در وی روی نموده است[۳۴۲] معدوم موجودنماست و موهوم محقّق الفناست و جهت نوریّت جمع و جهت لونیّت فرق است و موجود خارجی جامع است میان دو جهت؛ پس او برزخ باشد [۴۵ الف] میان وجوب و امکان «مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان». پس وجوب امکان نگردد و امکان وجوب نشود، امّا جاهل معاند میان ماهیّت و مبدأ و نور و لون فرق نکند بلکه هر دو را یکی پندارد، و عالم محقّق ماهیّت را ماهیّت داند و مبدأ را مبدأ شناسد نور را نور ولون را لون، و خلط میان جمع و فرق نکند کماقال الشیخ رضی الله عنه:

نظم

العبد عبدٌ و الرّبّ ربّ　　　فلما تغالط ولا تخلّط

مثال دیگر: و للّه المثل الأعلی، شراب و جام را از کمال شفافیّت جام و لطافتِ شراب چشم پندارد که هر دو یکی است و عقل داند که دوشیء اند. ۵

وجه تمثیل: جام به مثابت ماهیّت است و شراب مانند مبدأ است و اجتماع هر دو به مثابت موجود خارجی است. معنی مثال را اخذ کن و صورت او را طرح کن.

فکاننا شیئان فی اعیاننا　　　کصفی الزجاجة فی صفی الصّهباء

فالعلم یشهد مخلصین تآلفا　　　والعین تعطی واحداً للرّائی ۱۰

وقال الشیخ رضی اللّه عنه:

ولکنّه مزجٌ رقیقٌ منزّه[۳۴۳]　　　یری واحداً والعلم یشهد ثانیا[۳۴۴]

نتیجهٔ سوم: موجود خارجی از ین حیثیّت که جامع است میان ماهیّت ممکنه و مبدأ واجب، اگر از حیثیّت اشتمال او بر مبدأ او را عین او گویند دور نباشد؛ و اگر از حیثیّت اشتمال ۱۵ بر ماهیّت او را غیر او دانند بعید نیست پس او نه عین است و نه غیر است و هم عین است و هم غیر است.

مثال دیگر؛ وللّه المثل الأعلی، اگر صورتی در مرایای متعدّدهٔ مختلفه در صغر و کبر و طول و عرض و اعوجاج و استقامت روی نماید هر آینه در هر آینه بقدرِ استعداد خود آن ۲۰ صورت را خواهد نمود پس در آن صورت اختلافی [٤٥ پ] بسیار روی خواهد نمود، و آن صورت در حدّ ذات خود از آن

اختلافات معرّا و مبرّاست.

وجه تمثیل: آن مرایای مختلفه مانند اعیان ثابته و صور علمیّه اند، و آن صورت به مثابهٔ مبدأ است پس مبدأ اگر چه واحد است به وحدت حقیقی[۳۴۵]، فامّا به واسطهٔ اختلاف
۵ قوابل متعدده به حسب هر قابلی مبدائیت او مختلف می شود و آن صور که در مرآت است[۳۴۶] و به اختلاف متصف اند نه عین آن صورت اند از جهت ظهور اختلاف و از جهت آنکه همه ظلال اند و عکوس اند و وجود متأصّل ندارند، و نه غیر آن صورت اند زیرا که آن صورت بنفسها و حقیقتها در مرآت ظاهر
۱۰ شده، و هم عین او یند و هم غیر او یند.

نتیجهٔ چهارم: مبدأ آثار و احکام هر چند که واحد حقیقی است فامّا نسبت به هر ماهیّتی وجه خاص دارد که به دیگری ندارد، از آن وجه خاص که به آن ماهیّت دارد آثار و احکام آن ماهیّت ظاهر می شود و به واسطهٔ آن وجه خاص، آن ماهیّت در
۱۵ ماهیّتی دیگر[۳۴۷] اثر می کند تا فاعل غیر حق نباشد. و از آن وجه خاص شجرهٔ موسی گفت که: «إنّی انا اللّه» و حسین بن منصور گفت: «انا الحق». ولهذا عارف قونوی مولانا جلال الدّین رومی رضی اللّه عنه فرموده:

نظم

۲۰ حقا که هم او بود که می گفت انا الحق ــ در صورت الهی[۳۴۸]
منصور نبود آنکه بر آن دار برآمد ــ نادان بگمان شد

و معجزات انبیا و کرامات اولیا از ین وجه خاص ظاهر

می‌شود، و ازین وجه خاص الهام حاصل می‌شود.

مثال این وجه خاص سرایت واحد است در اعداد؛ چون واحد خود را مکرّر سازد از تکرار اوّل اثنین ظاهر می گردد و در تکرار دوم ثلاثه، و هکذا الی غیر النهایه، و حیثیت حصول واحد در اثنین و ثلاثه و اربعه وغیره وجه خاص است، و امّا اسم او ظاهر [۴۶ الف] نمی‌شود؛ چه آن را اثنین و ثلاثه و اربعه گویند نه واحد. و مجتمع نمی‌شود اسم او و ذات او در مراتب اعداد؛ چه اگر اسم او ظاهر شدی حقیقت عدد باطل شدی اگرچه آن عدد را واحد نیز گویند آن چنانکه می گویند که: اربعة واحدة و ثلاثة واحدة، و هکذا سایر الأعداد[۳۴۹].

و سالک چون در سلوک در آید و به حق متوجّه شود به این وجه خاص متوجّه گردد[۳۵۰]، ولهذا اکابر مشایخ فرموده‌اند که: حق را در خود باید طلب کردن. و لهذا شمس‌الدّین محمد شیرین المشهور بالمغربی رضی الله عنه می فرماید:

نظم

آنکه عمری در پی او می دویدم سوبسو

ناگهانش یافتم با دل نشسته روبرو

آخر الأمرش بدیدم معتکف در کوی دل

گرچه بسیاری دویدم از پی او کوبکو

وله أیضاً:

آنچه مطلوب دل و جانست با جان ودلست

لیک ازمطلوب خودجان بی خبر، دل غافلست

منزل جانان به جان و دل همی جوید دلم
غافل ازجانان که اورادردل وجان منزلست
درمیان آب و گل سازد وطن آن جان و دل
منزلش گرچه برون از خطهٔ آب و گلست
۵ هرکسی دارند با خود اینچنین گنج نهان
لیک هر کس رازخود برخود طلسمی مشکلست[۳۵۱]

و چون این مقدار از مقدّمات مقرّر و محرّر گشت در بیان أجوبه شروع باید کرد و بالله التّوفیق.

جواب اعتراض اوّل: بدان ـــ جعلک اللّه من اهل التخلّی ـــ که
۱۰ حضرت شیخ رضی اللّه عنه از آن اشرف و انزه است که ممکنات را عین واجب و بنده را به اسم اله جلّ جلاله خواند، و مراد او از عینیت آنست که در نتیجهٔ سوم مذکور شد و دلیل بر آن آنست که در باب خامس و مائتین از فتوحات فرموده که: تخلّی نزد قوم اختیار خلوت است [٤٦ پ] و اعراض
۱۵ است از هر چه شاغل باشد از حق؛ و نزد ما تخلّی از وجود مستفاد است زیرا که در اعتقاد چنین واقع شده است که آن وجود غیر حق است و در نفس الأمر نیست الاّ وجود حق. و این کلام عین آن کلام است که سابقاً مبیّن شد که وجود حق تعالی مبدأ آثار و احکام است؛ چه محصّل سخن شیخ در اینجا
۲۰ آنست که وجودی مستفاد[۳۵۲] در اعتقاد مردم چنانست که او غیر حق است و در نفس الأمر او نفس حق است.

آنگاه بعد از چند سطر فرموده که: فهو عین کلّ شیء فی

الظهور ماهو عين الأشياء في ذواتها سبحانه و تعالى، بل هوهو و الاشياء اشياء. یعنی او عین کلّ شیء است در ظهور، نه آنست که او عین اشیاء باشد در حدّ ذوات اشیاء، بلکه او اوست و اشیا اشیاء اند. و چون عینیّت را به ظهور مقیّد کرد همان سخن باشد که در نتیجهٔ سوم مقرّر شد که موجود خارجی از ین حیثیّت که مشتمل است بر مبدأ که واجب الوجود است اگر او را عین او گویند بعید نیست؛ زیرا که موجود خارجی من حیث انّه موجود متضمن مبدأ است، و من حیث ذاته، که نفس ماهیّت است، رایحه‌ای از مبدأ در وی نیست پس از حیثیت اولی مبدأ عین او باشد، و از حیثیت ثانیه مبدأ مبدأ باشد و اواو باشد. وعلی هذا کلام شیخ معقول[۳۵۳] و مطابق ایمان باشد و کفر و نامعقول نباشد.

جواب اعتراض دوم: بدان ـ جعلک الله من العارفین المکاشفین ـ که جواب این اعتراض از دو وجه است:

وجه اوّل: قبل از شروع در مقصود تقدیم مقدّمه‌ای لازم است که مبنای کلام شود و اسناد او به ایمهٔ اهل سنّت باشد.

[٤۷ الف]

مقدّمه: بدان ـ حرسک الله من کلّ مکروه ـ که انبیا صلوات الله علیهم تنزیه حق کرده‌اند و مبالغهٔ کلّی عظیم در آن باب فرموده‌اند چنانچه نزد خاص و عام محقّق شد که حق تعالی منزّه و مقدّس است از هر چیزی که در وی شایبهٔ امکان است و با وجودِ آن تنزیه، کلامی چند از حق آورده‌اند و از

حق فرموده‌اند که دلالتِ به تشبیه[۳۵۴] می کند مثل «لما خلقت بیدیّ ٭ کلّ شیء هالک الاّ وجهه ٭ الرّحمن علی العرش استوی ٭ یا حسرتا علی ما فرّطت فی جنب اللّه ٭ و لتصنع علی عینی ٭ خلق اللّه آدم علی صورته ٭ قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرّحمن ٭ لایزال عبدی یتقرّب الیّ بالنوافل حتّی احبّه فإذا احببته کنت سمعه و بصره و یده و رجله و لسانه».

ومثل قوله: لعبدٍ یوم القیامة جعت فلم تطعمنی و عطشت فلم تسقینی و مرضت فلم تعدنی .

و مثل: «ما تقول النّار هل من مزید فلا تمتلئ حتی یضع الجبار قدمه فیها».

ومثل: «إنّ اللّه یفرح بتوبة عبده».

ومثل[۳۵۵]: «من تقرّب الیّ شبراً تقربت منه ذراعاً و من تقرّب الیّ ذراعاً تقربت منه باعاً و من اتانی یمشی اتیته هرولةً[۳۵۶]».

و مثل: «تنزل ربّنا الی السّماء الدّنیا».

و مثل: «رأیت ربّی فی صورة شابّ أمْرَد» و امثال این در کتب سماوی و احادیث نبوی بسیار است. بعضی تأویل این متشابهات کرده‌اند و بعضی توقف نموده‌اند و حوالهٔ علم آن به اللّه تعالی کرده‌اند، با وجود قطع و جزم که اللّه تعالی نه جسم است و نه جسمانی، و نه روح است و نه روحانی[۳۵۷]؛ و علی کلّ تقدیر تنزیه حق از انبیا [۴۷ پ] وارد است، و تشبیه از ایشان صادر است پس جمع میان تنزیه و تشبیه واجب است.

سؤال: اگر گویند که: چون تأویل کنیم یا توقف کنیم و حوالهٔ علمِ آن به حق کنیم با وجود جزم به اینکه او از شوایب امکان منزّه است لاجرم تشبیه مطلقاً بر طرف می‌شود و از وی اثری نمی‌ماند[۳۵۸]، و تنزیه مجرّد می‌شود که رایحه‌ای از تشبیه ندارد، پس چگونه جمع میان تشبیه و تنزیه واجب باشد. و اگر تنزیه صرف ملاحظه کنیم و تشبیه به او منضم کنیم جمع بین النقیضین لازم می‌آید[۳۵۹]؛ زیرا که تنزیه نفی تشبیه می‌کند و تشبیه رفع تنزیه می‌کند و جمع بین نفی و اثبات در امرِ واحد من جهة واحدة محال است.[۳۶۰]

جواب: ما را در جواب این سؤال سه مقام است:

مقام اوّل: چون این الفاظ و عبارات تشبیهی بلاشک و شبهه از انبیا صادر است بر ما لازم است که ایمان به او بیاوریم خواه تأویل کنیم و خواه توقف کنیم. از امام مالک رحمه الله معنی «الرّحمن علی العرش استوی» پرسیدند که چیست؟ فرمود که: استوی معلوم است و کیفیّت او مجهول است و ایمان به او واجب است و سؤال از وی بدعت است. وما مجرّد ایمان به آن الفاظ را و عبارات را تشبیه می‌گوییم و آن اصطلاح مجرّد نیست؛ زیرا که آن الفاظ وعبارات دلالت تشبیه می‌کند بلاشک، غایة ما فی الباب آنست که ما یا تأویل می‌کنیم یا توقف می‌نماییم و حوالهٔ آن به حق می‌کنیم[۳۶۱]، و آن منافی این تسمیه نیست والسّلام.

مقام دوم آنست که اکابر محدّثینِ اهل سنّت و جماعت

مثل ابن خزیمه و ابن تیمیه اتفاق کرده‌اند بر عدم تأویل و عدم توقف، وگفته‌اند که: [۴۸ الف] بدین استوی و وجه و علم و قدرت و سمع و بصر و کلام و بقا می گویند که همه صفات حقیقی اند و قایم اند به ذات حق، و مع هذا می گویند که: سمع او مانند سمع ما نیست، و بصر او مانند بصر ما نیست و کلام او مانند کلام ما نیست. و محدّثین مثل ابن خزیمه و ابن تیمیه، بلکه مثل امام احمدبن حنبل نیز می گویند: یدینِ او مثل یدین ما نیست فامّا یدین دارد و او صفت حقیقی است و هکذا وجه او مثل وجه ما نیست فامّا وجه دارد و او صفت حقیقی است و هکذا سایر متشابهات.

و ایشان به این مذهب متفرّد نیستند بلکه امام و شیخ اهل سنّت و جماعت ابوالحسن اشعری رضی الله عنه با ایشان درین معنی موافق است، فامّا در چند صفت، نه در جمیع متشابهات. و ما قول شیخ اشعری را در آن صفات نقل می کنیم[۳۶۲]:

فمنها الاستواء؛ شیخ اشعری دو قول دارد:

قول اوّل: آنست که او عبارت از استیلا است[۳۶۳].

دوم: آنست که او صفت زاید است بر ذات، کالصفات الحقیقیة[۳۶۴].

و منها الوجه؛ شیخ اشعری دو قول دارد:

اوّل: آنست که او عبارت از وجود است.

دوم: آنست که او صفت ثبوتی و زاید است بر ذات. و

استاد ابواسحق اسفراینی و سایر سلف بر این اند[۳۶۵].

و منها الیدین؛ شیخ اشعری یدین را دو صفت ثبوتی گفته، و زاید بر ذات و سایر صفات دانسته‌اندر و سایر سلف و قاضی ابوبکر باقلانی با او متفق است.

۵ و منها العین؛ شیخ اشعری گاهی عین را صفت ثبوتی زاید گفته، وگاهی او را عین بصر گفته است[۳۶۶].

و منها القَدم، بفتح القاف، و منها الرجل، و منها الیمین، و منها الجنب؛ گاهی همه را صفات زایده گفته، و آن مذهب جمیع سلف است [۴۸ پ] و گاهی تأویل کرده و گفته[۳۶۷]

۱۰ این صفات صفات تشبیهی است[۳۶۸]، و سایر سلف و اکابر محدّثین همه را چون حقایق زایده بر ذات اعتقاد کرده‌اند؛ لاجرم اگر این نوع از صفات را تشبیه خوانند خارج از دایرهٔ شرع نباشد.

مقام سوم: آنست که در فصل اوّل، در جواب اعتراض

۱۵ سیوم مقرّر شد که اهل سنّت اثبات صفات زایده به قیاس غایب بر شاهد کرده‌اند، و این سخن در آن موضع تنقیح کلیّ یافته؛ چنانچه کلام شیخ رضی الله عنه در آنجا راست آمده، و علی ذلک التقدیر صفات ثمانیه که حیات و علم و قدرت و ارادت وسمع و بصر و کلام و بقا است معانی مشترکه باشد[۳۶۹]

۲۰ میان ما و حق. و این مقدار از تشبیه کافی و وافی است و لهذا معتزله اهل سنّت را مشبّهه می‌خوانند و آن به واسطه قیاس غایب بر شاهد است که عین تشبیه است و این مقام اقوی و

اظهر است از جهت آنکه روی تشبیه در وی بی‌شبهه روشن
است و هر جا که نام تشبیه می بریم مراد ما از وی این معنی
است لاغیر. و ما درین معنی موافق اهل سنّت باشیم هر
اعتراضی که برما وارد است بر ایشان نیز وارد باشد فما هو
۵ جوابهم هوجوابنا مثله، والسّلام[۳۷۰].

وجه دوم: درین وجه تقدیم مقدّمه‌ای لازم است که
اساس وبنای بیان گردد.

مقدّمه: در صحیح مسلم آمده که: ابوسعید خدری رضی الله
عنه روایت کرده که جماعتی از رسول صلّی الله علیه پرسیدند
۱۰ که ما در روز قیامت ربّ خود را می بینیم؟ رسول صلّی الله
علیه فرمود که: نعم؛ چون روز قیامت شود منادی ندا کند که
هر امّتی در پی معبود خود رود پس هر کسی که غیر خدا
عبادت می کرد [۴۹ الف] همه در آتش بیفتد، و نماند الاّ
کسانی که خدا را عبادت می کرد از برّ و فاجر، پس بیاید به
۱۵ ایشان ربّ العالمین در ادنی صورتی از آن صورتها که او را در
وی دیدند و بگوید که چه انتظار می برید امّتی که چیزی را
عبادت می کرد در پی او می رود پس بگویند که مفارقت
مردم در دنیا کردیم باوجود درویشی، یعنی چگونه امروز با
ایشان رویم. پس بگوید که: «انا ربّکم الأعلی»، بگویند:
۲۰ نعوذ بالله منک لا نشرک بالله شیئاً، دوبار یا سه بار. پس
بگوید: هیچ میان شما و او نشانه‌ای هست که شما اورا به آن
علامت و نشانه بشناسید. پس بگویند که: نعم فیکشف عن

ساق. پس هیچ کس نماند که او به اختیار خود سجود می کرد الاّ که سجود کند و هر که به ریا سجود می کرد و تقیه می کرد پشت او یک لخت شود چنانچه هر چند خواهد که سجود کند بر پشت افتد و آن کسانی که سجود کرده‌اند چون سر از سجود بردارند ببینند که او متحوّل شده است در صورت خودش، آن صورتی که اوّل او را در وی دیدند، فیقول انا ربّکم، فیقولون نعم أنت ربّنا.

و این حدیث را حدیث تحوّل گویند؛ چه حق تعالی از صورتی به صورت دیگر تحوّل کرده و در صورت اوّل او را انکار کردند و در صورتی دیگر به او اعتراف نمودند و باز در آن صورتی که او را[371] در وی انکار کردند باز به او اعتراف آوردند چون ذات حق تعالی منزّه است از صورت و از تحوّل و از تغیّر؛ لاجرم معنی این باشد[372] که ذات مقدّسهٔ او آن چنانکه جایز است که او را در خواب به صورت مخصوصه مشاهده کنند در بیداری به همان [۴۹ پ] نوع تجلّی کند؛ چه در حدیث آمده که: رسول صلّی اللّه علیه وسلّم فرموده که: «رأیت ربّی فی صورة شابّ» و در روایتی «فی أحسن صورة».

و امام رازی در کتاب تأسیس التقدیس فرموده که: جایز است که رسول علیه السّلام ربّ خود را در خواب دیده باشد در صورت مخصوصه، و آن جایز است زیرا که رؤیا از تصرفات خیال است و او منفک نمی شود از صورتی متخیّله. و چون امام

رازی که از اکابر اهل سنّت است این معنی را جایز داشته در خواب، چرا مثل او در یقظت جایز نباشد. و مشاهدهٔ حق تعالی در روز قیامت و تحوّل او از صورتی به صورتی از ین قبیل باشد ولامانع من ذلک لا عقلاً و لاشرعاً، و علی هذا ظهور حق در صور بطریق تمثیل است آن چنانکه علم به صورت لبن ظاهر می‌شود چنانچه سابقاً در فصل اوّل در جواب اعتراض پنجم تحریر یافت.

پس ظهور حق در صورت تشبیه باشد و تجرّد او و وجوب وجود او تنزیه باشد، و جمع میان تنزیه و تشبیه متصوّر باشد و محال نباشد. و بعد از آنکه این مقدّمه مقرّر شد در تفصیل جواب شروع کنیم والله الموفّق.

چون تنزیه تمییز است لهذا تحدید و تقیید باشد،و چون ذات حق تعالی کما تقرّر مبدأ جمیع آثار و احکام است و وجه عینیّت دارد نسبت به اشیاء و وجه غیریّت نیز دارد[۳۷۳] و وجه عینیّت تشبیه است و وجه غیریّت تنزیه است، و فی الواقع او عین است من وجه، و غیر است من وجه، هرآینه تنزیه فقط تحدید و تقیید باشد، و تشبیه فقط نیز تحدید و تقیید باشد و هر دو طرف افراط و تفریط است [۵۰ الف] و کمال اعتدال آنست که نسبت به ذات من حیث هي تنزیه باشد و نسبت به ذات من حیث العینیّه تشبیه باشد چنانچه نه این مانع آن شود و نه آن مانع این گردد. پس منزّه اگر این معنی را نمی‌داند جاهل است و اگر می‌داند و تنزیه مجرّد از تشبیه

می کند بی ادب است، وعلی هذا حق منزّه از حیثیت ذات
واجب الوجود اوست و خلق مشبّه من حیث العینیه. و دیگر
نباید دیدن حق را از ین حیثیت که مبدأ آثار و احکام است و
مقارن و غیر مباین است و او را از خلق[۳۷۴] برهنه و معرّا کنند
چه او از آن حیثیت در آن آثار و احکام به موجب «وهو معکم ۵
أینما کنتم» مستجنّ است و به آن آثار و احکام ظاهر است
ظهور نور آفتاب به الوان آبگینه ها، چنانچه سابقاً مقرّر شد،
دیگر چیزی که غیر حق باشد من کلّ الوجوه، و او را کسوت
حق نسازند بلکه چیزی که مِن وجه غیر اوست و من وجه عین
اوست که آن موجود خارجی است از حیثیت عینیّت او را ۱۰
کسوت حق سازند تا غیر حق کسوت حق نشود. و چون که
چنین کردی پس او را تنزیه کن از حیثیت ذاتِ بی چون او، و
تشبیه کن در حیثیت معیّت و مقارنت او ومبدائیت اومر سایر
آثار و احکام را، و به این تقدیر در مقعدصدق قایم شو[۳۷۵]، نه
در مقعد کذب؛ چه تو بیان واقع و نفس الأمر کردی پس خواه ۱۵
در جمع عینیتِ باش و خواه در فرق غیریّت، که ترا ضرر دینی
نخواهد رسید.

جواب اعتراض سیوم: سابقاً مقرّر شد که باری تعالی من حیث
انّه مبدأ للآثار و الأحکام نسبت به هر ماهیّت وجهی خاص
دارد که به دیگری ندارد. پس ابوسعید خرّاز وجهی از وجوه حق ۲۰
باشد بلاشک [۵۰ پ] ولاریب. و در حدیث آمده که: «إذا
قال الامام: سمع الله لمن حمده فقولوا ربّنا لک الحمد فإنّ

الله قال علی لسان عبده سمع الله‌لمن حمده». و این حدیث نبوی از آنچه سابقاً مقرّر شد که مبدأ جمیع آثار است فامّا مبدائیت او مرهر شیء را به حسب آن شیء است[٣٧٦] مانند ظهور آفتاب به حسب الوان، و صورت به حسب مرایا خبر می دهد؛ زیرا که اختلاف مقتضیات ماهیّات سبب تنوّع و اختلاف مبدأ مشهود می شود[٣٧٧] و آن مانند آلت است، و درین مقام که او را قرب فرایض گویند بنده آلت حق می شود؛ چه او به زبان او می گوید و به چشم او می بیند وهکذا سایر قوی و جوارح؛ و این به خلاف قرب نوافل است که در حدیثِ «بی یسمع و بی یبصر» الی آخر الحدیث، ازوی خبر داده است. و علی هذا ابوسعید که گفته[٣٧٨]: خدا را نمی توان دانستن الاّ به اینکه میان اضداد جمع کرده است معنی او آنست که ذات باری من حیث هی هی واحد من جمیع الوجوه است و در او حیثیتی دونِ حیثیتی، و وجهی دونِ وجهی نیست آن چنانکه فلاسفه می گویند، ما با ایشان تا این موضع متفقیم امّا خلاف میان ما و ایشان بعد ازین واقع است[٣٧٩] که: صفات نزد ایشان عین ذات است مفهوماً، ووجود او نزد ما عین ذات است وجوداً فقط، و غیر ذات است مفهوماً. و نزد اشاعره صفات زاید است بر ذات مفهوماً و وجوداً. پس طریق ما وسط باشد میان طریق فلاسفه و طریق اشاعره، و خیر الأمور أوسطها.

و چون ذات باری واحد من جمیع الوجوه است پس اوّل و

آخر باشد من جهة واحدة، و ظاهر و باطن باشد من جهة واحدة؛ اگر چه اوّلیّت او نسبت به ما از جهتی باشد و آخریّت او نسبت به ما از جهتی دیگر باشد و همچنین ظاهریّت و باطنیّت او.

و چون نسبت به او اوّل عین [۵۱ الف] آخر است و ظاهر عین باطن است پس او جامع باشد میان اضداد، و این معنی در غیر او متصوّر نیست؛ چه این وحدت حقیقی در ما مفقود است، ولهذا شیخ رضی اللّه عنه در باب رابع و عشرین از فتوحات مکّیه فرموده که: گفت ابوسعید خرّاز که: خدا را نشناختم الاّ به اینکه او میان ضدّین جمع کرده است، آنگاه تلاوت کرد: «هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن» یریدُ من وجه واحد لامن نسب مختلفة کما یراه من اهل الفکر من علماء الرسوم.

و اما معنی قول شیخ رضی اللّه عنه که [گفته]: حق تعالی نام کرده شده به أبی سعید خرّاز و غیر آن از نامهای محدثات؛ آنست که: موجود خارجی آن چنانکه سابقاً مقرّر شد که عبارت از دو شیء است ماهیّت و مبدأ آثار و احکام که مقارن ماهیّت است، وماهیّت من حیث ذاتها نمودِ بی بود است و آنچه موجود است نفس مبدأ است آن چنانکه الوان آبگینه ها نمودِ بی بود است در آن دیوار که او را خارج گفتیم سابقاً، و آنچه محقّق الوجود است بر دیوار مجرّد نور است لاغیر؛ اگر چه در نظر نور منصبغ بر دیوار واقع است لاجرم مسمّی و موجود و

مشهود نفس مبدأ باشد فامّا من حیث تقییده و تمییزه به آثار کلّ ماهیّت. و لهذا اسماء مختلف شد و کثیر شد از جهت اختلاف حیثیّات و کثرت ماهیّات[۳۸۰]. فأفهم ولا تتوهّم، واللّه اعلم.

جواب اعتراض چهارم: — جعلک اللّه من ورثة المحمدیّین— که اعتراض مردمان بر شیخ رضی اللّه عنه درین مقام از عدم اطلاع است بر کلام قدمای اهل سنّت و جماعت[۳۸۱]؛ چه این معنی که شیخ به او اشارت فرموده اکابر اهل سنّت به او تصریح کرده‌اند. از آن جمله [۵۱ پ] است[۳۸۲] امام فخرالدّین رازی رضی اللّه عنه که در کتاب تأسیس التقدیس فرموده که: بدان که متشابهات شبههٔ عظیم شده است از برای خلق در الهیات و نبوّات و شرایع.

امّا الهیات؛ پس کسی که ایمان به غیر آن دارد در باری تعالی اعتقادات باطله کرده و مجسّم و مشبّه[۳۸۳] شده و او را به چیزی چند وصف کرده که منافی الوهیّت است.

و امّا نبوات، پس کسی که عارف است به وجوه تنزیه متشابهات را مِطعنه ساخته در نبوّت، و گفته که اگر این شخص نبی و رسول بودی اوّل مراتب آن بودی که ربّ خود را بداند، وچون که او ربّ خود را ندانسته است و او را به صفات محدثات موصوف گردانیده است پس ممتنع باشد بودن او رسول.

و امّا شرایع؛ پس کسی که طهارت رسول از جهل و

نادانی دانسته است گفت که: قرآن مغیّر ومبدّل شده است؛
زیرا که حق تعالی فرموده که: قرآن هدایت کننده و شفا
دهنده است و بیان و حکمت است. و به ضرورت معلوم است
که متشابهات شبهی عظیم است از برای ضلال خلق. و اگر
متشابهات را بر این حمل کنیم که تکلّم به کلام مجاز واقع ۵
شده است چنانچه تأویلات متشابهات نموده‌اند، فامّا کسی
که تصریح به حق کند تا دفع آن اوهام فاسده کند و در قرآن
موجود نیست الفاظی که دلالت به تنزیه کند بر سبیل
تصریح، الاّ «لیس کمثله شیء». و دلالت او به تنزیه
دلالتی ضعیف است. گوییا مراد امام از ضعف دلالت او بر ۱۰
تنزیه آنست که بعدِ او فرموده است: «وهو السّمیع البصیر» و
وجود «کاف» در او؛ چه معنی او با وجود «کاف» لیس مثل
مثله شیء باشد. [۵۲ الف]

آنگاه فرمود که: و ذکر کردند انواع فواید در انزال
متشابهات، و ذکر آن فواید فرمود، و در ذکر فایده‌ای که آخر ۱۵
فواید است گفت که او اقوی از جمیع فواید است و غرض ما
ایراد آن فایده است لاغیر؛ و آن فایده آنست که: چون قرآن
مشتمل است بر دعوت خلق اعمّ از خواص و عوام[۳۸۴]، و عقول
عوام قوی نیست بر ادراک حقایق عقلیهٔ محضه، پس هر کسی
از عوام که در اوّل الأمر بشنود اثبات موجودی که نه جسم ۲۰
است و نه متحیّز است و نه مشارٌالیه است گمان برد که آن
عدم محض است پس در تعطیل واقع شود، پس اصلح آن بود

که عوام مخاطب شوند به الفاظی که دلالت کند بر بعضی از آنچه مناسب باشد به آنچه ایشان تخیّل کرده‌اند و مخلوط باشد بر آنچه بر حق صریح دلالت کند. تا این موضع ترجمهٔ کلام امام فخر رازی است.

٥ و امّا امام غزالی رضی الله عنه در کتاب إلجام العوام عن علم الکلام[٣٨٥] بر همین فایده اقتصار کرده در انزال متشابهات، بلکه فایدهٔ انزال متشابهات را همین داشته لاغیر[٣٨٦].

و علی هذا کلام حضرت شیخ رضی الله عنه عین این ١٠ باشد، فامّا چون در اسلوب تعبیر مغایرت واقع شده، لهذا قاصران از درجهٔ ادراک توهّم ناصواب کرده‌اند، و علی هذا تشبیهی که از برای فهم عوام جایز داشته اند همانست که شیخ فرموده که: اگر نوح جمع میان تنزیه و تشبیه می کرد و قوم خود را به هر دو دعوت می کردی اجابت او می کردند.

١٥ و بیانِ آن تفصیلی طلب می کند. بباید دانست که قوم نوح از عبدهٔ اصنام بودند و عبدهٔ اصنام دو نوع اند:

نوع اوّل در کمال تنزیه بودند چنانچه تنزیه [٥٢ پ] ایشان به مرتبهٔ افراط رسیده بود که عبادت اصنام[٣٨٧] به واسطهٔ افراط در تنزیه واقع شد بیانش آنست که ایشان می گفتند که ٢٠ بر ما عبادت صانع واجب است[٣٨٨] و صانع عالم چون در کمال تنزیه و تقدیس است ما را قابلیت و صلاحیت عبادت او نیست پس ما عبادت ملایکه که مقرّبان او یند می کنیم و

چون ملایکه را نمی بینیم عبادت ایشان نیز متعذّر است پس ما
عبادت کواکب می کنیم که هیاکل و اجساد ملایکه اند و هر
که تقرّب[۳۸۹] به جسد کسی کند همانا که تقرّب به روح او
کرده باشد، و چون که معبود دایماً مشاهدهٔ او کند و کواکب
گاهی طالع اند و گاهی غارب اند. پس از برای هر کوکبی ۵
صنمی باید ساختن تا که آن صنم را عبادت کنند و غرض
عبادت کوکب است و غرض از عبادت کوکب عبادت
ملایکه است و غرض از عبادت ملایکه عبادت صانع عالم
است پس ظاهر شد که این مذهب از کمال افراط در تنزیه
پیدا شد. ۱۰

نوع دوم در کمال استغراق و انهماک بودند در ملاحظهٔ
اجسام و جسمانیات، چنانچه تصوّر مجرّدات مطلقاً نمی کنند
بلکه وجود مجرّدات را محال دانسته اند آن چنانکه مجسّمه در
ملّت ما، و این طایفه دو نوع اند:

نوع اوّل به وجود صانع عالم قایل بودند فامّا از کمال ۱۵
تجسیم او را نوری در کمال عظمت می دانستند و ملایکه را
انواری چند مختلف در صغر و کبر می پنداشتند پس صنمی
بغایت عظیم ساختند و او را به انواع جواهر و معادن مزیّن
کردند و او را بر مثال صانع عالم جلّ جلاله کردند و اصنام
دیگر مختلف در صغر و کبر ساختند بر مثال ملایکه، و ۲۰
عبادت اصنام می کردند[۳۹۰] و غرض عبادت صانع عالم
است[۳۹۱]. و قرآن مجید از حال این دو طایفه خبر داده و هو

[۵۳ الف] قوله تعالی: «ما نعبدهم إلاّ ليقربونا إلی اللّه زلفی».

نوع دوم معطّل بودند و به وجود صانع عالم قایل نبودند بلکه در عالم عناصر همین کواکب را می دانستند لاغیر، و به علم نجوم و خواص ایشان بغایت عالم بودند پس رصد اوضاعی چند کردند و ملاحظات عدیده نمودند و از برای هر کوکبی صنمی ساختند که طلسمی باشد در تأثیر در امور، و از برای هر طلسمی مجوزات مخصوصه و غرایم مخصوصه در اوقات مخصوصه پیدا کردند و چون آن مناسبات را رعایت می کردند آثار عجیبه از آن طلسمات ظاهر می شد و عبادت اصنام می کردند و غرض ایشان عبادت کواکب بود، کواکب را آله عالم می گفتند و شمس را اله الالهه می نامیدند سبحان ربّک ربّ العزّة عمایصفون و سلام علی المرسلین و الحمدللّه ربّ العالمین.

پس معلوم شد که عبدهٔ اصنام سه نوع اند:

نوع اوّل از افراط در تنزیه کافر شدند.

و نوع دوم از کمال تفریط در تشبیه کافر شدند.

نوع سوم از کمال بلادت و استغراق در اجسام معطّل شدند و ظاهر آنست واللّه اعلم که قوم نوح هر سه نوع بودند و چون در علم قدیم حق تعالی چنین بود که قوم نوح ایمان نیاورند و به کفر و ضلالت بمیرند؛ لاجرم چنین تقدیر فرمود که دعوت نوح قوم خود را چنین باشد که سبب زیادت گمراهی ایشان گردد

کما قال تعالی: «فلم یزدهم دعائی اِلاّ فراراً».

پس نوح گاهی دعوت به تنزیه می کرد فقط[۳۹۲]، چون مشبّهۀ قوم او آن تنزیه را می شنیدند[۳۹۳] از وی می رمیدند[۳۹۴]؛ و گاهی دعوت به تشبیه می کرد فقط، چون منزِّهۀ قوم او آن تشبیه را می شنیدند از وی می رمیدند [۵۳ پ] و آن از مکر الهی بود لقوله تعالی: «یضلّ به کثیراً و یهدی به کثیراً» نعوذ بالله من مکر الله.

پس اگر نوح در یک کلام جمع می کرد میان تشبیه و تنزیه، هر که آن کلام را می شنید از مشبّهه و منزِّهه، در وی چیزی می دید که مناسب خیال اوست آن چنانکه سابقاً از امام رازی نقل کردیم پس به واسطۀ شنیدن آن مناسب اقبال می کرد و قبول می نمود و فرار نمی کرد؛ ولهذا ایمان نیاورد به نوح علیه السّلام از قوم، إلاّ جماعتی قلیل، و ندا آمد: «لن یؤمن من قومک إلاّ من قدآمن».

پس اگر نوح جمع می کرد میان تشبیه و تنزیه در یک کلام، آن چنانکه محمد صلّی الله علیه جمع کرد میان تشبیه و تنزیه در یک کلام که آیت «لیس کمثله شیء وهو السّمیع البصیر» است البتّه ایمان به او می آوردند آن چنانکه امّت محمدصلّی الله علیه ایمان به او آوردند.

پس جماعتی که فطرت ایشان مقتضی تنزیه محض بود به او ایمان آوردند مثل معتزله، اگر چه به اعتزال گمراه شدند، فامّا کافر نیستند بلکه از ورطۀ کفر خلاص شدند و ربقۀ اسلام

را در گردن در آو یختند و در سلک امّت اجابت داخل شدند.

و جماعتی که فطرت ایشان مقتضی تشبیه صرف بود مثل کرامیّه، ایمان به او آوردند اگر چه به واسطهٔ تشبیه گمراه شدند، فامّا کافر نیستند بلکه از مهلکه کفر نجات یافتند و ۵ قلادهٔ اسلام را در گردن در آو یختند و در سلک امّت اجابت در آمدند. پس غایة ما فی الباب آنست که این دو طایفه مبتدع شدند و شرّ بدعت به خیر اسلام قلیل آنست.

و جماعتی که فطرت ایشان در کمال اعتدال بود مثل اهل سنّت و جماعت؛ چون دیدند [٥٤ الف] که محمد صلّی الله ۱۰ علیه در دعوت خود جمع کرد میان تشبیه و تنزیه، سرّ آن را دانستند و وضع کلّ شیء فی محلّه نمودند و دانستند که سر ایراد تشبیه آنست که مردم جامد الطبع عدیم الفهم به تعطیل نیفتند اگر چه مشبّه شوند فامّا ضرر تشبیه اقل است از ضرر تعطیل بما لایتناهی.

۱۵ و جماعتی که اکابر اهل سنّت بودند و میان نظر و استدلال و کشف احوال جامع بودند، دانستند که فایدهٔ انزال متشابهات آنست، فامّا گفتند که مجرّد آن موجب نسبت انبیا به اظهار غیر واقع در لباس واقع می شود و آن امری است بغایت شنیع، خصوصاً در الهیات، بلکه آن فایده تبعاً و عرضاً مقصود ۲۰ است نه بالذات.

و مقصود بالذات آنست که بیان صفات باری و تجلّیات او کنند؛ زیرا که صفات دو نوع است: صفات تشبیهی و صفات

تنزیهی؛ و عقل به مجرّد فکر و نظر به صفات تنزیهی می‌رسد، اما به مجرّد فکر و نظر به صفات تشبیهی نمی‌رسد. و بعثت رسل از برای اظهار اموری است که عقل به مجرّده به او نمی‌رسد مثل اموری که به معاد تعلّق دارد و اثبات جنّت و نار حسّی حقیقی و حشر و نشر حسّی حقیقی و تعیین عبادات که در آخرت نافع، و مناهی که در آخرت ضارّ است.

و از آن جمله صفاتی که باری تعالی به آن متصف است در نفس الأمر، فامّا عقل به مجرّده به او نمی‌رسد مثل سمع و بصر و کلام، و لهذا اکابر اهل سنّت اکثر آن امور متشابهه را صفات حقیقی زاید بر ذات داشته اند کما تقدّم، این در صفات حقیقی است و اما در تجلّیات چون توحیدی که سابقاً در مقدّمات[۳۹۵] و امثله معلوم شد؛ لاجرم صور جمیع اشیاء عالم تجلّیات او باشد آن چنانکه [۵٤ پ] در حدیث تحوّل مذکور شد.

و علی هذا ایراد تشبیه مطابق نفس الأمر باشد نه مجرّد احتراز تعطیل است فقط، تا کذب رسول در الهیات لازم آید بضرورت دفع التعطیل، بلکه مراد اوّل و مقصود بالذات بیان آن نوع از صفات است غایة ما فی الباب فایدهٔ دیگر لازم اوست و آن احتراز است از وقوع عوام در تعطیل.

و اگر مراد حق آن بودی که او را به صفات تنزیهی فقط بشناسند در عقول کفایت کلّی بودی زیرا که اکثر عقول علما و حکما منطبع است بر قول به صفات تنزیهی، واحتیاج به

انبیا در الهیات نبودی بلکه عقول سلیمه از ایشان در الهیات
مستغنی بود، واحتیاج نبودی الاّ در شرایع و امور معاد فقط، و
حالانکه الهیات اعظم و اشرف اجزاء نبوّات است و چون رسل
صلوات اللّه علیهم در الهیات اموری چند آوردند که عقل مجرّد
۵ به آن نمی رسد معلوم شد که آن امور از جملۀ الهیات[۳۹۶] است
که معرفت او واجب است در علم به حق جلّ وعلا. هذا نهایة
الکلام فی هذا المقام والسّلام.

و امّا باقی کلام شیخ رضی اللّه عنه در ین اعتراض؛
جواب از آن بغایت دقیق است و احتیاج می‌شود به تقدیم
۱۰ مقدّمه‌ای چند که سبب تسهیل فهم گردد واللّه الموفّق و
المعین.

مقدّمه: کلام در معانی کلام اللّه دو نوع است:

نوع اوّل: تفسیر است و او راجع است به مدلول الفاظ از
حیثیت لغت و صرف و نحو معانی و بیان و بدیع، و سبب
۱۵ نزول، و مقصود اوّل و بالذات اوست و هر که این معنی
تفسیری را نفی کند که کلام اللّه معنی دیگری غیر از آن
ندارد[۳۹۷] او ملحد و زندیق است بلاشک.

نوع دوم: تأویل است به لسان اهل اشارت، و آن طریق
اولیا و علماء محقّقین است فامّا شرطی چند دارد:

۲۰ شرط اوّل: آنست که معنی ظاهر تفسیری را اعتقاد کنند و
او را مقصود بالذات دانند[۳۹۸]. [۵۵ الف]

شرط دوم: آنست که معنیی که[۳۹۹] به لسان اشارت

گویند مخالف قواعد اهل سنّت نباشد بلکه موافق باشد اگر چه بوجه بعید متکلّف باشد[۴۰۰].

شرط سوم: آنست که منافی و مخالف ضروریات دینیه نباشد نزد علمای صاحب فهم وصاحب اطّلاع، اگر چه نزد علمای بی‌فهم و کم اطّلاع مخالف نماید. ۵

شرط چهارم: آنست که کسی که تأویل کند صاحب دیانت باشد مثل شیخ روزبهان صاحب کتاب عرائس التأویل، و ابوعبدالرحمن سلمی صاحب حقایق التأویل و مثل ابوالحکم بن برجان و مثل شیخ محی الدین ابن العربی رضی الله عنهم؛ و صاحب الحاد و بدعت و فلسفه نباشد مثل ۱۰ شیخ شهاب الدین مقتول صاحب کتاب الواح و کتاب حکمة اشراق، و مثل باطنیه و حروفیه ـ اصحاب فضل الله حروفی ـ و نقطیه ـ اصحاب محمود پسیخانی گیلانی.

و چون این شروط محقّق گردد تأویل او مسلّم باشد و الّافلا. ولهذا مولانا سعدالدّین تفتازانی در شرح عقاید فرموده: ۱۵ وأمّا مایذهب إلیه بعض المحقّقین[۴۰۱] من انّ النصوص علی ظواهرها و مع ذلک ففیها اشارات خفیة الی دقایق تنکشف علی ارباب السلوک یمکن التطبیق بینها و بین الظواهر المرادة فهو من کمال الایمان و محض العرفان.

مقدّمه: سابقاً تلویحی در جواب اعتراض ششم به آن رفته ۲۰ که نزد این طایفه مقرّر است که جمیع اشیاء، ناطق وحیّ و عالم و مسبّح اند و آیاتی چند و احادیثی چند در اثبات آن

مطلوب ایراد کرده شد، بنابر آن می گوییم که: جسد بنی آدم مثلاً من حیث هو حیاتِ ذاتی دارد که به واسطهٔ آن حیات ذاتی [۵۵ پ] ربّ خود را می داند[۴۰۲] و تسبیح او می کند، اگر چه صاحب آن به ربّ خود کافر است و هرگز او را تسبیح نکرده[۴۰۳] بلکه او را نشناخته و روح او که نفس ناطقه است از ین حیثیت که او شیء است و در عموم «و ان من شیء إلاّ یسبّح بحمده» داخل است از حیثیت آن شیئیّت او به ربّ خود عالم است و او را تسبیح می کند اگر چه اَو از آن معنی غافل است.

و این معنی شبیه آنست که افلاطون می گوید که: نفس به جمیع علوم عالم است و جمیع معلومات در ذات او موجود است.

و تعلّم و کسب علوم عبارت از تذکّر است و التفات است به آنچه در وی حاصل است و لهذا چون مسأله بطریق تعلیم در می یابد قبول او می کند و اگر در ذات خود آن را در نمی یافت[۴۰۴] کی قبول آن می کرد، امّا به واسطهٔ تعلّق به جسد و انهماک در شهوات از ذات خود غافل شده، و از آنچه در اوست نیز ذاهل گشته، پس او می داند، و نمی داند که می داند. و صوفیه این علم را فطری گویند.

و باز جسد بنی آدم من حیث تعلّق الرّوح بِهِ حیاتِ عرضی دارد و هر علمی که به واسطهٔ جسد روح را حاصل شود کسبی باشد نه به آن معنی که بطریق نظر و استدلال حاصل شده،

بلکه به این معنی که به واسطهٔ جسد حاصل شده، پس او به این معنی اعمّ از نظری باشد.

و علی هذا جسد علم فطری دارد لاغیر، و روح علم فطری دارد من حیث انّها شیء من الأشیاء المسبّحة؛ و علم کسبی دارد، و جمیع اشیاء به علم فطری موحّداند خصوصاً بنی آدم. ۵ «فطرة اللّه الّتی فطر النّاس علیها * کلّ مولود هو یولد علی الفطرة». و به علم کسبی کافر می‌شوند «فابواه یهوّدانه و ینصّرانه و یمجّسانه».

مقدّمه: گاه باشد که [۵٦ الف] یکی از محجوبان مثل عوام اهل ایمان، و مراد از عوام درین مقام غیر اهل ولایت ۱۰ است که ارباب تجلّی و کشف‌اند که[۴۰۵] از علم فطری جسد خود و علم فطری روح خود خبر ندارند، یا مثل کفّار، چون یهود و نصاری وعبدهٔ اصنام سخنی گویندو یا فعلی کنند و سبب و مبدأ آن سخن علم فطری او باشد و او را علم به آن علم نباشد، وکاملی صاحب کشف و تجلّی مثل نبیّ ولی آن سخن را ۱۵ شنود یا آن فعل را بیند[۴۰٦] و داند که سبب و مبدأ او علم فطری جسدی آن محجوب است یا علم فطری روح او، اگر چه او از آن بی‌خبر است. و آن کامل جواب آن محجوب بوجهی دهد که عبارت او دو وجه داشته باشد: وجهی مناسب آن علم فطری، و وجهی مناسب آن محجوب من حیث العلم الفکریّ. ۲۰ و آن محجوب آن وجهی که مناسب اوست به فکرت داند و او را مراد پندارد. و چون کاملی دیگر آن جواب را شنود وجهی

که فطری است داند و وجهی که فکری است نیز داند و گوید
که آن کامل از ین جواب دو معنی خواسته: آن واین. و مردم
نادان چون این دو معنی را شنوند یکی که فکری است گویند
که مراد اوست، و یکی که فطری است گویند که او بعید
۵ است یا غیر واقع است. و سبب آن عدم معرفت است به مقاصد
کاملان، والسّلام. باید که از ین مقدّمات غافل نشوند که بعد
از ین در أجوبهٔ اعتراضات آتیه بکار خواهد آمدن.

و چون این مقدّمات در خاطر ظاهر شد، بباید دانستن
که قول شیخ رضی الله عنه در کلام نوح علیه السّلام: انّی
۱۰ دعوت قومی لیلاً و نهاراً، یعنی لیل تنزیه و نهار تشبیه است از
[٥٦ پ] باب اشارت، نه از باب تفسیر است؛ چه تنزیه نفی
مماثلت و مشابهت است و او امر سلبی و عدمی است[۴۰۷] پس
از ذات منزهه هیچ چیزی مدرک نشد الاّ سلب، و امّا او در حدّ
ذات خود مدرک نشد آن چنانکه ظلمت که عبارت از شب
۱۵ است، و شب امری است عدمی، و در وی هیچ چیز مدرک
نمی شود الاّ عدم ادراک؛ پس به شب تنزیه مناسب باشد.

و روز که عبارت از نور است امری وجودی است و خود
مدرک می شود[۴۰۸] و به واسطهٔ او چیزها نیز مدرک می شوند.

و تشبیه کما تقدّم اثبات صفات وجودی حقیقی است مثل
۲۰ سمع و بصر و کلام و یدین و غیرها. و صفات وجودی ظهوری
دارد پس مناسب روز و نور باشد. و قس علی هذا قوله: ثمّ إنّی
اعلنتُ لهم و اسررت لهم اسراراً. اعلان تشبیه و اسرار تنزیه

است[۴۰۹].

و امّا قول شیخ رضی اللّه عنه؛ پس دانستند علماء باللّه آنچه اشارت کرد نوح به او در حقّ قوم خود از ثنا و ستایش بر ایشان به زبان مذمّت و بدگویی؛ چون حق تعالی تقدیر کرده بود در ازل الآزال که قوم نوح ایمان نیاورند و اصرار به کفر کنند از کمال غضب و قهر و جلال و مکر و استدراج الهی دعوت نوح چنان شد که سبب زیادتی گمراهی و ضلال ایشان گشت من قوله «یضلّ من یشاء».

پس نوح گاهی به تنزیه، فقط، دعوت می کرد وگاهی به تشبیه، فقط، دعوت می کرد، و چون کمال در جمع بود میان تشبیه وتنزیه؛ قوم نوح به علم فطری روحی و علم فطری جسدی می دانستند که کمال در جمع است میان هر دو، و اگر چه به حسب فکرت از ین معنی غافل و ذاهل بودند [۵۷ الف] و لهذا از وی فرار نمودند و اجابت دعوت او نکردند.

و چون نوح علیه السّلام از کمّل رسل اولی العزم بود این معنی مخفی نباشد بر او[۴۱۰] البتّه، پس ستایش ایشان کرد من حیث الفطرة به لسان مذمّت، و من حیث الفکرة، و گفت که: من دعوت ایشان کردم در روز به تشبیه و در شب به تنزیه، پس دعوت من ایشان را زیاده نکرد الاّ گمراهی از حیثیت فکر و عقل که قاعدهٔ تکلیف است.

سؤال: اگر گویند که: رسول از برای هدایت و نجات مبعوث است نه از برای گمراهی و هلاک؛ دیگر چون تنزیه

فقط تقیید است و تحدید است، و تشبیه فقط، نیز تقیید و تحدید است[۴۱۱] پس مقام نوح از آن منزّه باشد[۴۱۲].

جواب: بعثت رسل اوّلاً و بالذات از برای هدایت و نجات است فامّا از بعثت ایشان[۴۱۳] ثانیاً و بالعرض گمراهی و هلاک بعضی لازم می‌آید و تنزیه فقط مرتبهٔ عظیم است و از مراتب کمال است و تشبیه دو نوع است:

نوع اوّل مذموم است و آن تشبیه حق است به خلق در ذات، چنانچه مجسّمه را واقع است و او کفرِ است اقلّ مؤمنان امّت نوح از آن برتر است که این نوع از تشبیه به او منسوب باشد؛ چه جای حضرت نوح علیه الصّلاة و السّلام.

نوع دوم محمود است و مشروع است و آن تشبیهی است که سابقاً مکرّر و مقرّر و محرر شد فتذکّر. و تشبیه به این معنی فقط، مرتبهٔ عظیم است و از مراتب کمال است.

و اکمل از ین دو، مرتبهٔ جمع است میان تشبیه محمود و تنزیه؛ و این مرتبه خاصّه محمّد است صلّی اللّه علیه وآله و سلّم، که او از نوح اکمل است و اوّل رسل نوح بود و آخر رسل محمّد است صلّی اللّه علیه.

شیخ رضی اللّه عنه در ین فص فرموده که: تنزیه و تشبیه فقط فرقان است؛ زیرا که فرق است میان [۵۷ پ] هر دو، و جمع میان هر دو قرآن است و لهذا ما اختصّ بالقرآن الاّ محمّد صلّی اللّه علیه وآله وسلّم و هذه الأمة الّتی هی خیر امّة اخرجت النّاس. پس «لیس کمثله شیء» جمع کرد میان هر دو، و آن

قرآن است کما تقدّم سابقاً فافهم.

و امّا توجیه قول شیخ آیهٔ «لن نؤمن حتّی نوتی مثل ما اوتی رسل الله أعلم حیث یجعل رسالته» بطریق اشارت امری است عجیب و طرحی است غریب، و منکرانِ بی فهم و کم علم درین باب طعن کلّی کرده‌اند و قبل از شروع در تحقیق آن، بعضی از کلام شیخ را از باب اشارت نقل کنیم[۴۱۴] تا توطیه‌ای باشد از برای تحقیق آن، و الله الموفّق.

شیخ رضی الله عنه در باب رابع و خمسین از فتوحات مکّیه فرموده که: اصحاب ما اصطلاح نکرده‌اند در آن چیزی که در شرح کتاب الله آورده‌اند[۴۱۵] الاّ به تعلیم الهی، و علماء رسوم آن را ندانستند پس اگر از ایشان سؤال کنی که شرح آن چگونه است؟ گویند که: او مانند فال است آن چنانکه اگر کسی از امری از امورِ ضیق الصّدر باشد و در وی متفکّر باشد و شخص دیگر شخصی را ندا کند که یا فَرَج، آن کسی که ضیق الصّدر بود آن را بشارتی گیرد و گوید که: فرّج الله عنّی هذا الضیق. آن چنانکه رسول صلّی الله علیه وآله وسلّم کرد که در حالت مصالحه با مشرکین چون او را از دخول مکّه منع کردند، یکی از مشرکین نزد او آمد و نام او سهیل بود پس رسول صلّی الله علیه وسلّم گفت: سهل الأمر؛ و حالانکه پدر آن کس او را سهیل از برای آن نام نکرد که آن امر سهل شود بلکه او را اسم علَم ساخت تا آنکه او به آن اسم معروف شود و از دیگران ممتاز گردد.

و چون معنی اشارت نزد شیخ آن باشد پس معلوم شد که معنی ظاهری آیت مقصود بالذات است و این معنی که شیخ فرموده از قبیل اشارت است و علی هذا [۵۸ الف] کسی که از اهل مشاهدهٔ وجود حق باشد[۴۱۶] و تجلّی او در اشیاء و ظهور او در اشیاء بیند[۴۱۷] آن چنانکه سابقاً مقرّر شد و محرّر، و او درین فکر مستغرق باشد و قول رسول صلّی اللّه علیه [که گفت]: «هذه یداللّه» و اشارت به دست خود کرد در ضمیر او باشد، وقوله تعالی «وما رمیت إذ رمیت ولکنّ اللّه رمی» و «إنّ الّـذین یبایعونک إنّما یبایعون اللّه» و «فأجره حتّی یسمع کلام اللّه» و «من یطع الرسول فقط اطاع اللّه» ضمیر[۴۱۸] او باشد، و قوله صلّی اللّه علیه عن ربّه «کنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله» حال او باشد، و وحدت وجود آن چنانکه سابقاً مقرّر شد مشهود او باشد و درین مجموع فرورفته باشد چنانچه غیر آن بر دل او لایح نشود و این آیت را تلاوت کند یا از کسی دیگر شنود بلاشک و شبهه در فهم منیر او آید که رسل اللّه، اللّه اند.

و توجیه آن بطریق نحو آن باشد که شیخ فرموده است و تفصیل او آنست که: «إذا جاءتهم آیة.» یعنی چون آید به ایشان آیتی، قالوا، گفتند ایشان، لن نؤمن، هرگز ایمان نیاوریم، حتّی نؤتی، تا آنکه داده شویم، مثل ماأوتی، مانند آنچه به او داده شد یعنی رسول را صلّی اللّه علیه، رسل اللّه اللّه، یعنی رسل اللّه عین اللّه اند آن چنانکه در جواب اعتراض

اوّل بیان کردیم در معنی «سبحان‌الله من اظهر الأشیاء و هو عینها» فتذکّر اعلم حیث یجعل رسالته، یعنی او اعلم است به آن جایی که رسالت خود می کند.

و محصّل سخن آنست که کلام کفّار تمام شد در ین قول که «لن نؤمن حتّی نؤتی مثل ما أوتی رسل‌الله». و چون «أوتی» فعل «مالم یسم فاعله» است مفعولی [۵۸ پ] که قایم مقام فعل است ضمیر عاید به رسول است، أیّ نؤمن بالآیة حتّی نؤتی مثل ما أوتی هذا الرسول المبلّغ ایاها، أیّ بالآیة. و «رسل‌الله الله» جملهٔ دیگر باشد چنانچه «رسل‌الله» مبتداء باشد و «الله» خبر او، و «اعلم» خبر مبتداء محذوف باشد یعنی هواعلم.

این وجه اشارت است در ین آیه، و او مفید تشبیه است زیرا که بودنِ رسل‌الله عین‌الله تشبیه است اما نه از حیثیت جسم و روح و ماهیّت‌ممکنه، بلکه از حیثیت وحدت وجود، کماتقدّم فافهم.

و وجه تفسیر در آیت آنست که مفعولی که قایم مقام فاعل است «رسل‌الله» است و «الله» مبتداء است و «أعلم» خبر او. و این وجه مفید تنزیه است زیرا که بودنِ رسل الله غیرالله من حیث الماهیّة الممکنة جسداً و روحاً عین تنزیه است.

پس این آیت به معنی اشارتی و به معنی تفسیری[۴۱۹] تنزیه در تشبیه و تشبیه در تنزیه باشد، و علی هذا حضرت شیخ از طعن قاصران مبرّا و معرّا باشد وسبب طعن ایشان عدم

اطلاّع است بر حقایق و معارف این طایفه، والسّلام.

جواب اعتراض پنجم: لفظ مکر در چند [۴۲۰] موضع از کلام اللّه واقع شده و به اللّه مضاف کرده[۴۲۱]، کما قال: «ومکروا و مکراللّه واللّه خیرالماکرین».

۵ وقال اللّه تعالی: «أفأمنوا مکراللّه فلایأمن مکراللّه الاّ القوم الخاسرون».

و مکرِ اللّه تعالی نه از قبیل مکرِ بنی‌آدم است؛ چه مکر بنی‌آدم مکر قبیح است که سبب فریب دادن مردم می‌شود به اینکه چیزی چند بنماید که غیرواقع باشد تا مردم به آن مغرور ۱۰ شوند و در امرِ غیرملایم واقع شوند، و آن در[۴۲۲] حق باری تعالی محال است فامّا نمودنِ چیزی که در واقع خلاف اوست تا آن کس مغرور شود در حق باری تعالی محال نیست [۵۹ الف] بلکه واقع است و در حق بنی‌آدم اسم مکر به آن بلکه واقع است و در حق باری به آن نمودن. قال تعالی: «سنستدرجهم من حیث ۱۵ لایعلمون ه و أملی لهم إنَّ کیدی متین ه ایحسبون انّما نمدّهم به من مال و بنین نسارع لهم فی الخیرات بل لایشعرون». وقال اللّه تعالی: «انّما نملی لهم لیزدادوا إثماً».

و چون به موجب توحید ذاتی و وحدت وجود که سابقاً مقرّر و مبرهن شد حق تعالی عین اشیاء است و با همه است. ۲۰ و قوله تعالی: «وهو معکم أینما کنتم ه مایکون من نجوی ثلاثة الاّ هو رابعهم» الآیة، اشارت به این معنی است پس دعوت به حق تعالی مجرّد معرفت باشد، نه آنست که او از جایی مفقود

است و در جایی موجود است[۴۲۳].

ودعوت عبارت از ین است که مدعو را از آنجا که حق در او مفقود است به آن جایی که حق در او موجود است[۴۲۴] دعوت کنند؛ چه حق تعالی در همه‌جا و با همه شیء موجود است زیرا که او مبدأ جمیع آثار است و احکام، کما تقدّم. و چون که مرسل و مرسلٌ إلیه و رسول و رسالت و داعی و مدعوالیه[۴۲۵] و مدعو و دعوت طلب چهار چیز می‌کنند و حالانکه به حسب توحید ذاتی همه یک شیء اند؛ لاجرم آن نمودنی باشد مخالف واقع، اگر کسی از نادانی تعدّد حقیقی گمان برد همانا که دعوت در حق او مکر باشد[۴۲۶].

و اگر کسی از کمال عرفانی داند که تعدّد حقیقی نیست بلکه موجود حقیقی یکی است و وجود و اعتبارات و نسب به ماهیات مختلفه مختلف است و به هر وجهی و اعتباری حکمی دارد و دعوت از وجهی به وجهی و از اعتباری به اعتباری واقع است پس دعوت در حق او مکر نباشد، فامّا دعوت از ین حیثیت که طالب تعدّد است در اوّل [۵۹ پ] نظر مکر است تا آنگه که توفیق رفیق او شود و به عین تحقیق وجوه و اعتبارات را مشاهده کند[۴۲۷] آنگاه حیثیت مکر زایل شود، و شیخ دعوت را به آن اعتبار مکر گفته، ولا محذور فیه، فافهم والله اعلم.

و قول شیخ رضی الله عنه که: قوم نوح در مکر خود گفتند که بتهای خود را ترک مکنید، تا آخر، اشارت است به ظهور

حق در اشیاء، چنانچه سابقاً در وحدت وجود و توحید ذاتی
مقرّر شد. و اشارت است به علم فطری جسدی و روحی که
پیش از ین محرّر شد.

و علی هذا لسانِ حالِ دعوت چون به مکر که نمودن تعدّد
۵ است کما تقدّم دعوت کرد لسانِ حالِ وحدت از حیثیت خود
به موجب علم فطری ایشان از ایشان به گفتار قولی سر بر زد و
ایشان من حیث الفکرة از ین معنی غافل و ذاهل اند آن. چنانکه
در مثل مشهور است که: زمین به میخ گفت که چرا مرا
بشکافی؟ میخ به او گفت که از کسی سؤال کن که مرا
۱۰ می کوبد. قالت الأرض للوتد لِمَ تشقّنی[۴۲۸]؟ قال: سَل من
یدقّنی. این سؤال و این جواب را انسان فهم می کند و میخ و
زمین از آن بی خبراند همچنین این معنی را از قوم نوح، کامل
مشاهد تجلّی وحدت در می یابد و ایشان از ین معنی بی خبر و
بی شعوراند.

۱۵ و چون حق تعالی مبدأ آثار و احکام جمیع اشیاء است و
به سبب آن مبدائیت با همهٔ اشیاء مقارنت و معیّت دارد خواه
مسجد و خواه دیر و بتخانه، خواه کعبه و خواه بت، کما تقدّم
فی وحدة الوجود؛ لاجرم در هر عابدی و هر معبودی وجهی
خاص دارد کما تقدّم. پس عارف کامل حق را در همهٔ اشیاء
۲۰ مشاهده می کند «ما رأیت شیئاً الاّ و رأیت اللّه فیه» اشارت به
این [۶۰ الف] معنی است، و اگر یک شیء از اشیاء از وی
خالی و عاری می دارد همانا که او را از معرفت به حق آن

مقدار فوت می شود که در آن شیء بود.

سخن شیخ را به آن محمل صحیح باید حمل کرد نه به آنکه از وی لازم آید که بت‌پرستی حق است نعوذ باللّه من ذلک، و علی هذا فطرت بت‌پرست اله حق نمی‌داند «فطرة اللّه الّتی فطر النّاس علیها.» اگر چه بت پرست از ین معنی به حسب فکرت غافل است و بی خبر، و فطرت او من حیث هی حق را در جمیع اشیاء مشاهده می کند و فکرت او من حیث هی همهٔ اشیاء را غیر مطلق و مباین محقّق مرحق را می‌داند پس فکرت او بت را من حیث المغایرة می بیند و حق تعالی را من حیث وجهة الخاص، کما تقدّم[۴۲۹]، عبادت می کند و تسبیح به حمد او می کند، و «إن من شیء الاّ یسبّح بحمده» حتّی الکافر من حیث فطرته فانّه شیء من الأشیاء، و إن کَفَر به من حیث فکرته فالکافر یسجدللّه من حیث فطرته طوعاً و من حیث فکرته کرهاً واللّه یسجد من فی السّماوات و فی الأرض طوعاً أو کرهاً» اشارت به این معنی است فافهم ولا تتوهّم واللّه سبحانه اعلم.

جواب اعتراض ششم: چون قوم نوح من حیث الفطرة عالم اند به حقایق اشیاء، و مسبّح اند مر باری تعالی را، و مانع ایشان از شعور به آن امر فطری تعلّق جسدانی و ارتباط هیولانی که موجب فکرت رؤیت که ساتر معارف فطریه است[۴۳۰] بود؛ لاجرم چون غرق شدند آن علاقه منقطع شد پس شعور به علوم فطریه و معارف جبلّیه ایشان را واقع شد و «بدالهم من اللّه

مالم یکونوا یحتسبون» حق تعالی در حق کافر فرموده: «فکشفنا عنک غطاءک —یعنی جسدک— [٦٠ پ] فبصرک الیوم حدید». و لهذا کفّار بعد الموت صدق انبیا می‌دانند و حق تعالی را کماینبغی للبشر می‌شناسند، و معلوم
۵ می‌کنند که آنچه در دار دنیا اعتقاد کردند همه باطل بود و حق خلاف او بود، فامّا آن علم در آن وقت سبب نجات از جهنم نمی‌شود بلکه سبب کمال حسرت و ندامت می‌شود نعوذبالله من ذلک. ولهذا یوم قیامت را یوم التغابن و یوم الحسرة نام است.

۱۰ پس قوم نوح بر این تقدیر در بحارِ علم بالله غرق شدند اگر چه سبب سعادت اخروی نشود، اما علم ایشان بعدالموت فطری جبلّی است فقط، و رایحه‌ای از علم فکری ندارد؛ چه علم فکری موقوف تعلّق به جسد است.

سؤال: اگر گویند که: قوله تعالی «من کان فی هذه أعمی
۱۵ فهو فی الآخرة أعمی و اضلّ سبیلاً» منافی این معنی است.

جواب: مراد آنست —والله اعلم— که هر که درین عالم دنیوی شقی بود یعنی متّصف بود به اسباب شقاوت، در آخرت شقی خواهد بود بلکه از آن بدتر؛ چه او در دنیا شقیّ بالقوة بود از جهت اتصاف[431] او به اسباب شقاوت، فامّا معذب نبود و
۲۰ در آخرت شقی بالفعل است؛ چه او معذب است. والله سبحانه و تعالی اعلم بمراده نعوذبالله من حال الأشقیاء[432] حالاً و مآلاً.

و چون قوم نوح را آن علم فطری که در ذات ایشان کامن بود[۴۳۳] ظاهر شد و خدا را به او شناختند و دانستند که او مبدأ آثار و احکام است علی الاطلاق، هر آینه در وی فانی شوند؛ چه علم به توحید موجب نفی تعدّد است اگر چه آن علم در آن[۴۳۴] حالت سبب نجات نگردد. و چون حال حصول این علم به این اسلوب [۶۱ الف] مرایشان را قیاس کرده شود[۴۳۵] به حال ایشان در دنیا: که عدم علم بود و کفر و معصیت بود البته حال حصول علم هر چند که سبب نجات نشود از حال عدم حصول او ارفع و اشرف است. پس غرق ایشان و عدم خروج ایشان از آب رحمتی عظیم باشد؛ چه اگر بیرون می آمدند به انواع کفر و عصیان مشغول می شدند، قال الله تعالی: «ولو ردّوا لعادوا لما نهوا عنه». پس گناهان ایشان زیاده‌تر می شد و مستحق عذاب می شدند که از آن عذاب که بعد از غرق در او یند اشدّ واعظم باشد. و دیگر اگر بیرون می آمدند[۴۳۶] از ظهور علم فطری جبلّی به حق تعالی و به خود محروم می شدند. ولهذا شیخ رضی الله عنه فرموده که: اگر ایشان را به ساحل طبیعت، یعنی جسد عنصری بیرون می آورد یعنی غرق نمی کرد ایشان را از آن منزلت رفیعه فرو می آورد، و علی هذا فلا إشکال بعد العلم بحقیقة الحال[۴۳۷].

جواب اعتراض هفتم: حمد حق بنده را ظاهر است در وی اشکال نیست، فامّا عبادت حق بنده را خالی از اشکالی نیست، و معنی آن از معنی «عبادت» ظاهر می شود.

عبادت در لغت اطاعت و انقیاد است[۴۳۸] از برای امر مطاع، و چون اولیا اطاعت امر حق تعالی کماینبغی نموده‌اند حق تعالی نیز اجابت دعای ایشان کرده، و هر چه از وی طلب کردند روا داشته، کما ورد فی الحدیث: «ربّ اشعث اغبر ذی طمرین لایؤبه لواقسم علی اللّه لأبرّه». و قبول داشتن سخن و روا داشتن مطلوب اطاعت است بلا شک.

قال ابوطالب لرسول اللّه صلّی اللّه علیه وسلّم: ما اطوع لک ربّک یا محمّد؟ فقال له رسول اللّه صلعم: و أنت یا عمّ ان اطعته اطاعک.

و میان امر و دعا [۶۱ پ] در معنی فرقی نیست[۴۳۹] اگر چه به حسب اصطلاح طلب فعلی از اعلی به ادنی امر است کقوله تعالی: «اقمتم الصّلاة.» و از ادنی به اعلی التماس و دعا، کقوله: «ربّ اغفرلی و لوالدیّ». و امتثال امر به صلات طاعت است و امتثال او به مغفرت نیز طاعت است و طاعت عبادت است.

و چون معنی ظاهر شد امر لفظ آسان باشد فامّا از غرابتی خالی نیست و درعلم بدیع این نوع را مشاکله گویند؛ زیرا که طاعت حق بنده را عبادت نگویند[۴۴۰] بلکه اجابت گویند، فامّا چون در صحبت شییء آمد که از وی به عبادت تعبیر می کنند او را نیز بطریق مشاکله عبادت گفت. کما قال تعالی: «تعلم ما فی نفسی ولا أعلم ما فی نفسک». پس لفظ نفس بر حق اطلاق کرد. قال الشاعر:

قالوا اقترح شیئاً نجدلک طبخهٔ ه قلت اطبخوا الیّ جبّهً و قمیصاً
پس لفظ طبخ بر خیاطی اطلاق کرده و علی هذا لا اشکال إلاّ
عند الجهّال، و السّلام.

جواب اعتراض هشتم: مراد از غذا چیزی است که سبب بقای
وجود گردد خواه آن چیزی حسّی باشد مثل اطعمه و اشربه، و ۵
خواه معنوی. و چون سبب وجود و بقای بنده ذات حق است
زیرا که او کما تقدّم مبدأ آثار و احکام است لاجرم او غذای
ما باشد و چون در ظهور خالقیّت و رازقیّت و مصوریّت و
بالجمله جمیع اسماء افعال مثل مبدِع و موجِد ومکوِّن،
بی مخلوق و مرزوق و مصوَّر و مبدَع و موجَد و مکوَّن ثبوتی ندارد ۱۰
لا تقدیراً و لاوجوداً، هرآینه ما سبب وجود و بقای آن اسماء
باشیم پس ما غذای او باشیم در ثبوت اسماء افعال. و حینئذٍ
فلا اشکال اگر چه این عبارت نیز از غرابتی خالی نیست،
واللّه اعلم. [٦٢ الف]

جواب اعتراض نهم: بدِان ــ جعلک اللّه من اهلهــ که آن ۱۵
چنانکه حق تعالی مبدأ آثار و احکام ماهیّات خارجیه است او
مبدأ آثار و احکام ماهیّات ذهنیّه است، نیز آن چنانکه من
حیث المبدئیة مقارن ماهیّات خارجیه است کذلک من حیث
مبدئیة للآثار و الأحکام الذّهنیة او مقارن ماهیّات ذهنیّه است
فهو مع الموجودات الذّهنیّة کما هو مع الموجودات الخارجیّة ۲۰
بلافرق.

و چون اعتقادات بنی‌آدم در حقّ باری تعالی مختلف

است هر آینه صور معلومیّت او[۴۴۱] در ذهن مختلف باشد؛ چه صورت معلومیّت حق در ذهن فلسفی مثلاً آنست که او موجب است و به سمع[۴۴۲] و بصر و کلام متّصف نیست و صفات او عین ذات اوست وجوداً و مفهوماً.

۵ و صورت معلومیّت او در ذهن اشعری بر عکس اینست وهکذا سایر صور که در اذهان سایر بنی آدم است وهر صورتی از آن صور ذهنیه مجالی و مظاهر او باشند در ذهن، آن چنانکه موجودات خارجی مجالی و مظاهر او یند در خارج.

و چون که او در حدّ ذات خود از جمیع قیود و حیثیات ۱۰ مطلق است و بی قید است و بـه حسب قوابل مقیّد می شود آن چنانچه در مثال نور آبگینه های مختلفة الألوان والأکوان گفته شده؛ لاجرم عارف محقّق حق را آن چنان اعتقاد می باید کرد که[۴۴۳] او بذاته ظاهر است در جمیع صور اعتقادیّه، و هیچ صورتی از وی خالی نیست با وجودی که او از جمیع لوازم و ۱۵ توابع آن صور در حدّ ذات خود منزّه و مقدّس است و هر کسی او را بقدر استعداد و طاقت خود دانسته، و اوست که به صور جمیع اعتقادات ظاهر شده، پس هیچ اعتقادی از وی خالی نباشد، امّا او در اعتقادی [۶۲ پ] محصور نیست. پس ذهن و فهم این چنین عارف هیولانی که در حدّ ذات خود مطلق و ۲۰ بی رنگ و بی قید و بی صورت است و به جمیع صور اعتقادات متلبّس می شود و هیچ منافاتی و مباینتی به هیچ صورتی از صور اعتقادات ندارد.

و علی هذا حق تعالی در روز قیامت در صور تجلّی کند، و در بعضی از صور او را انکار کنند، و در بعضی از صور اقرار کنند. آن عارف که در دنیا او را به صورتی از صور مقیّد و محصور نمی‌دانست بلکه او را در جمیع صور مشاهده می کرد[۴۴۴] در آخرت او را در جمیع آن صور بشناسد و در هیچ صورتی او را انکار نکند؛ چه آن صوری که حق تعالی در وی تجلّی می کند در روز قیامت، صور معتقدات است پس هر کسی که صورت معتقد خود دید[۴۴۵] به او اقرار می کند و الاّ انکار می کند[۴۴۶]، و عارف مطلق الاعتقاد هیولانی فهم صور معتقدات را کما کان فی الدّنیا قایلاً لها کذلک یکون فی الآخرة معرّاً بها، واللّه اعلم.

جواب اعتراض دهم: بدان ــ جعلک اللّه من اهل الیقین ــ که عُقلا و اصحاب تقلید حق را آن چنان تصوّر کرده اند که مناسب فهم و ادراک ایشان است. پس ایشان به حسب فهم و ادراک خود سعی کلّی نموده اند و صورتی در ذهن خود راست داشته اند و آن صورت را از چیزهایی که نزد ایشان بداست منزّه و مقدّس کرده‌اند و به چیزهایی که نزد ایشان خوب است موصوف ساخته اند. پس در حقیقت آن صورت مضنوع و مخترع ایشان است و مجعول و مفعول ادراک و فهم ایشان است.

و اگر در معتقدات هفتاد و سه فرقهٔ اسلامیه تأمّل کنی [۶۳ الف] و در معتقدات فرق یهود و نصاری و مجوس و عبدهٔ اصنام و صابئین نظر شافی نمایی، این معنی نزد تو ظاهر

می شود؛ چه هر یکی از ین فِرَق به حسب قابلیّت و فهمی که دارند حق را به وجهی تصوّر کرده که نزد او مستحسن است و دائماً حمایت و رعایت آن معلوم خود می نماید و بدیها را از وی نفی می کند و خوبیها را به وی نسبت می کند و معلوم غیر خود را نفی می کند و بدیها را [به وی نسبت می کند] و خوبیها را از وی نفی می کند، «ولایزالون مختلفین - الاّ من رحم ربّک» و هم الأنبیاء والأولیاء و الرّاسخون فی العلم[۴۴۷]؛ زیرا که انبیا و وارثان ایشان از برای حق صورت معلومه و حقیقتی خاصّه از پیش خود اختراع نکرده اند بلکه عقول و اذهان و افهام خود را از فکر مطهّر ساخته اند و توجّه به تعریف الهی کرده اند کما قال الله تعالی: «قل انّما اتّبع ما یوحی الیّ».

وقال علیه السّلام: «لا أُحصی ثناء علیک أنت کما اثنیت علی نفسک».

پس حق تعالی را به نظر و فکر نشناخته اند تا معلوم ایشان مصنوع ایشان باشد بلکه حق را به تعریف الهی، إمّا بالوحی للأنبیاء أو بالالهام للأولیاء شناخته اند.

و چون این مقدار معلوم شد کلام شیخ ظاهر و زاهر باشد و چون صورت مجعوله به فکر، ممکنی از ممکنات است و موجودی از موجودات ذهنیّه است لاجرم حقیقت او در علم الهی ثابت باشد و وجود او در ذهن به واسطهٔ مبدائیت حق است کما تقدّم، که حق مبدأ آثار و احکام ذهنیّه و خارجیّه

است.[۴۴۸] لهذا شیخ فرمود که: رحمتِ الهی حق، مخلوق [را] در اعتقادات عین ثابته دید پس او را رحمت کرد به ایجاد، [۶۳ پ] یعنی او را موجود گردانید در اذهان معتقدین.

و چون وجود حق در اذهان و افهام بقدر استعداد اذهان و افهام است نه به حسب ذات منزّهٔ مطلقهٔ اوست لهذا مختلف الظهور شد[۴۴۹] به حسب اختلاف قابلیّات اذهان و افهام؛ و نزد هر قومی به مقدار قوهٔ ادراک ایشان ظاهر شد، و لهذا فرمود که: «أنا عند ظنّ عبدی بی». یعنی: من نزد بنده ظاهر می‌شوم به حسب کمال او، نه به حسب ذات خودم، «فلایظنّ بی إلاّ خیراً» یعنی: پس گمان نبرد به من الاّ به خیر[۴۵۰]. و این معنی از جنید است[۴۵۱] رضی الله عنه: «لون الماء لون انائه». یعنی: رنگ آب رنگ ظرف است؛ چه آب در حدّ ذات خود رنگ مخصوص ندارد و به رنگ ظرفها ظاهر می‌شود آن چنانکه ذات مطلقهٔ حق تعالی در حدّ حقیقت خود از جمیع قیود[۴۵۲] و لوازمی که اذهان و افهام در وی تصوّر کرده مطلق است و به حسب قابلیّات اذهان و افهام ظاهر می‌گردد.

پس حقّی که در دل گنجیده است آن حق است که اذهان و افهام او را تصوّر کرده‌اند، نه آن حق است که ذات او مطلق است و او مبدأ آثار و احکام ذهنیّه و خارجیّه است؛ چه او عین جمیع اشیاء است کما تقدّم، و در شیء نمی‌توان گفت[۴۵۳] که او در خود می‌گنجد یا نمی‌گنجد؛ زیرا که در

گنجیدن و عدم گنجیدن مغایرت شرط است.

پس الهی که در دل گنجیده است اله معتقد است کما قال[۴۵۴]: «[لایسعنی ارضی ولاسمائی] و یسعنی قلب عبدی المؤمن.» نه الهی که او در خارج موجود است و مبدأ اشیاء است؛ چه او منزّه[۴۵۵] و مقدّس از حلول است در دل. و چون اله معتقدات مظهر اوست لهذا آلت ملاحظهٔ او واقع شد؛ زیرا که صورت ذهنیّه آلت ملاحظه امور خارجیه است. [٦٤ الف]

جواب اعتراض یازدهم: بدان ــ جعلک اللّه من اهل المشاهدة ــ چیزی که به ذات خود قایم باشد و در قیام خود به محلّی یا موضوعی محتاج نباشد ذات حق است فقط، و آنچه او را نزد علماء رسوم جوهر خوانند نزد این طایفه موجود نیست، بلکه او امری است موهوم، و حقیقتی است معدوم، و عالم من اوّله الی آخره مجموع اعراض است.

سؤال: اگر گویند که عرض بنفسه قایم نشود و البته او را موضعی[۴۵۶] می باید که آن عرض در وی حالّ شود و به او قایم شود.

جواب: عدم قیام عرض بنفسه مسلّم است امّا آنکه او را موضعی می باید که به او قایم شود، یا حلول او[۴۵۷] در او مسلّم نیست بلکه عرض را چیزی می باید که او به ذات او قایم باشد و سبب قیام عرض گردد، امّا حلول او در او لازم نیست، و آن چیزی که سبب قیام عرض است ذات حق است و لهذا عرض بیش از یک آن در خارج موجود نمی باشد، نعم اگر عرض در

خارج بیش از یک آن موجود می شد او را موضعی می بایست که در وی حالّ شود و سبب قیام به او دو و سه و چهار آن، و اکثر من ذلک در خارج باقی باشد؛ امّا چون عرض در خارج بقا ندارد بلکه آن وجود آن عدم است او را به موضعی احتیاج نیست بلکه او را به قیّومی احتیاج است که در آن وجود او در ۵
خارج سبب ظهور او گردد لاغیر؛ و آن قیّوم ذاتِ وجود مطلق است.

پس ما را به جزء لایتجزی احتیاج نباشد و به هیولی و صورت جسمیه هم احتیاج نیست، و أعراض در یکدیگر حالّ اند و با یکدیگر مجاوراند و مقوّم[458] مجموع ذات حق ۱۰
است، و وجود ایشان در خارج یک آن بیش نیست، و در آنِ وجود معدوم [٦٤ پ] می شوند. پس آن هم ظرف وجود است و هم ظرف عدم است، نعم اگر وجود عرض در آنی بودی و عدم او در آنی دیگر بودی البته در آن محتاج بودی به موضعی که در وی حالّ شود و سبب قیام او گردد، و لیس الأمر ۱۵
کذلک.

و تجدّد اعراض به دو طریق است:

اوّل: آنست که عرض معدوم شود، و عرضی دیگر مثل او موجود گردد.

دوم: آنست که یک عرض معدوم شود و باز بعینه موجود ۲۰
شود و چون وجودین متغایراند؛ لاجرم آن عرض نسبت به هر موجودی غیر خودش باشد نسبت به وجودی دیگر. پس صادق

باشد که عرض موجود[۴۵۹] در آنِ ثانی غیر آن عرض است که موجود بود در آنِ اوّل، لاختلاف الوجودین، و عین آن عرض اوّل است؛ زیرا که اوست که اوّلاً موجود بود و بعده معدوم شد آنگاه باری دیگر موجود گشت.

۵ و علی هذا اعتراض مجاب باشد به این وجه که مکلّف در دنیا بعینه همانست که در آخرت معاد شد نه غیر او، تا لازم آید که مکلّف در دنیا غیر مثاب و معاقب است در آخرت.

تتمه: چون صفت جمال وجودِ عالم طلب می کند، و صفت جلال عدمِ عالم اقتضا می کند هر آینه عالم در هر آنی به ۱۰ صفت جلال و قهر و غلبه احدیّت معدوم شود و به‌صفت‌جمال و رحمت و غلبهٔ واحدیّت باز موجود می‌شود و هکذا الی ابدالآباد الی غیر النهایة.

وطایفهٔ اشاعره که معظم اهل سنّت و جماعت‌اند به تجدّدِ اعراض قایل‌اند و بر قواعد ایشان لازم می‌آید که جواهر نیز ۱۵ متجدّد شوند مانند اعراض.

بیانش آنست که ایشان اوّلاً به این رفته‌اند که علّت احتیاج ممکن به مؤثّر حدوث است نه امکان، خلافاً للفلاسفه، و چون از ین معنی لازم آید[۴۶۰] که عالم بعد از آنکه موجود شد او را [۶۵ الف] احتیاجی نماند به باری تعالی، چنانچه اگر ۲۰ عدم باری جلّ و تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً فرض کنند عدم او وجود عالم را مؤثّر نباید زیرا که احتیاج عالم به او در حدوث بود و چون حادث شد احتیاج نماند؛ لهذا به تجدّد اعراض قایل

شدند و گفتند که: جواهر محتاج‌اند به اعراض در وجود یا در بقا یا در تشخّص، و علی کلّ حال وجودِ جوهر بی‌عرض محال است، پس جوهر دائماً به عرض محتاج است و عرض دائماً متجدّد است پس عالم دائماً محتاج باشد به باری تعالی، و یک آن از وی استغنا ندارد.

و این حقیر خاکی می‌گوید که: چون جوهر در وجود یا در بقا یا در تشخّص به عرض محتاج است پس وجود جوهر یا بقای او یا تشخّص او در هر آنی متجدّد می‌شود[۴۶۱] آن چنانکه وجود عرض متجدّد شود؛ زیرا که هذا الجوهر مثلاً ولتکن[۴۶۲] «ج» در وجود خود محتاج است به علّت تامّه که مجتمع است از چند چیز، ولتکن تلک الاجزاء «ا. ب. ج. د» مثلاً، و آخر آن اجزاء که به او علّت تامّه کامل گردد هذا العرض است، ولتکن «د» پس هر گاهی که هذا العرض که «د» مثلاً معدوم شد و هذا العرض الآخر که «ه» مثلاً موضع «د» شود و جزء آخر علّت تامّه گردد، هر آینه آن علّت تامّه معدوم شود[۴۶۳] و علّت تامّهٔ دیگر پیدا شود؛ زیرا که کلّ به عدم جزء معدوم شود، چه «ا. ب. ج. د» علّتی تامّه منفرده است و «ا. ب. ج. ه» علّت تامّهٔ منفرده است غیر اوّل کمالایخفی، و چون علّت تامّه معدوم شود لازم است که معلول نیز که وجود جوهر است مثلاً معدوم گردد، و الاّ یلزم وجود المعلول مع عدم علّة التامّة، وهو محال لان عدم العلّة علّة لعدم المعلول بلاشک. و چون علّت تامّهٔ دیگر متحقّق گردد معلولی دیگر موجود شود و

الاّ یلزم تخلّف المعلول عن علّة التامّة وهو محالٌ.

پس از تجدّد عرض، تجدّد علّت وجود جوهر لازم می آید و از تجدّد علّت وجود جوهر، تجدّد وجود جوهر لازم می آید ضرورةً [٦٥ پ] وهو المطلوب.

۵ سؤال: اگر گویند که جوهر به عرض ما محتاج است نه به عرضی معیّن، و از تجدّدِ عرض ما تجدّدِ جوهر لازم نمی آید[۴۶۴].

جواب: چون عرض جزء علّت گردد بالفعل، البتّه متعیّن متشخّص خواهد بود زیرا که عرض ما در خارج موجود نیست ۱۰ الاّ در ضمن افراد که هذا العرض و ذلک العرض است أعنی اعراض متعیّنهٔ متشخّصه، و آن عرض معیّن و مشخّص جزء علّت تامّه می شود نه عرض ما، و السّلام.

جواب اعتراض دوازدهم[۴۶۵]: بدان ـــ جعل اللّه قلبک بیته المعمور ـــ که نبی من حیث قربته الی اللّه و تخلّقه باخلاقه و ۱۵ قعوده علی بساط أنسه فی مقعد صدقه و اخذه منه بلا واسطة هو ولیّ، و من حیث تبلیغه ما أمر به هو رسولٌ و نبیٌّ. و شک نیست که طرف قرب به حق و اخذ از وی بی واسطه اشرف است از طرف پیغام رسانیدن؛ زیرا که طرف اوّلی جهت حق است و طرف دوم جهت خلق. و هذا ظاهر لا یحتاج الی ۲۰ زیادة بیان و المباحث معاند أو بلید، و السّلام.

جواب اعتراض سیزدهم: بدان ـــ رزقک اللّه النظر الی وجهه الکریم ـــ که چون باری تعالی مبدأ جمیع آثار و احکام است

و او از ین حیثیت مقارنت و معیّت دارد به جمیع اشیاء، و از حیثیت معیّت عین جمیع اشیاء است کما تقدّم سابقاً فراجعه و تذکّر؛ لاجرم قول به اینکه او عین عیسی بن مر یم است فقط، و حصرِاو در وی موجب تقیید و حصر است[۴۶۶] و از ین چند فساد لازم می آید: ۵

اوّل: کذب؛ ز یرا که او عین همه اشیاء است نه عین عیسی فقط.

دوم: حلول یا اتحاد یا تجسیم باری تعالی لازم می آید و آن کفر است بلاشک.

سیوم: قلب حقایق؛ چه حقیقت باری تعالی واجب الوجود ۱۰ است [٦٦ الف] و مطلق الوجود است و حقیقت عیسی علیه الصّلاة و السّلام ممکن الوجود است و وجود مقیّد؛ پس حصر وجود حق در ذات عیسی کفر باشد و السّلام.

جواب اعتراض چهاردهم: بدان ــ جعل الله لک طر یقاً موصلاً إلیه ــ که امر و فرمان الهی دو نوع است: ۱۵

نوع اوّل: امر کلام تشر یعی، که به واسطهٔ رسل و انبیا علیهم السّلام واصل می شود.

نوع دوم: امر ارادی ایجادی که به مجرّد اراده ظهور می یابد. و اگر امر ارادی موافق امر تشر یعی می شود مکلّفان امر تشر یعی را قبول می کنند و به جای می آورند[۴۶۷] و الاّ فلا؛ ۲۰ پس عصیان امر تشر یعی ممکن است بلکه واقع است فامّا عصیان امر ارادی محال است و جمیع عالم مطیع امر ارادی اند

خواه جماد و نبات، و خواه حیوان و انسان و ملک و جنّ و شیاطین، و خواه کافرین،و خواه مؤمنین؛ زیرا که مراد حق هرگز متخلّف نمی‌شود.

و چون صفات حق دو نوع است[۴۶۸]: صفات جلالی و قهری، و صفات جمالی و لطفی. و هر دو نوع مظاهر و مجالی دارند؛ چه مظاهر جلال و قهر کفّاراند و مظاهر جمال و لطف مؤمنان‌اند؛ لاجرم اسباب شقاوت و اسباب سعادت مقصود و مراد حق باشد و از جملهٔ اسباب شقاوت و بعد و حرمان عبادت حق است در مظاهر کونیّه، مثل اصنام و کواکب و آتش وغیرها. وسبب‌سعادت قرب و وجدان عبادت حق است من حیث تجرّده عن المظاهر[۴۶۹] فی مرتبة وجوب وجوده و غنائه الذّاتیّ عن العالمین.

و دعوت جمیع انبیا و رسل به این مرتبه است و دعوت شیاطین و جمیع کافرین و ارباب هوی به مظاهر است و مجالی، و اصل جمیع معاصی هوی است. [٦٦ پ] پس او اعظم مظاهر جلالی قهری باشد[۴۷۰].

و چون صفات جلالی بی مظاهر جلالی صورت نمی بندد؛ لاجرم مقتضای ذات حق آن باشد که در جمیع صور جلالی وقهری معبود شود و من حیث الأمر التشریعی آن عابدان را مظهری جلال و قهر گرداند. و بالجمله چون ذات حق تعالی مبدأ جمیع آثار و احکام است با همهٔ اشیاء مقارنت و معیّت دارد از اصنام و کواکب و آتش وغیرها.

و چون ذات مستحق عبادت است بالذات، خواه درمظاهر و خواه در غیر مظاهر؛ لهذا امر ارادی چنان شد که ذات را در جمیع مظاهر عبادت کنند اگر چه آن عبادت سبب شقاوت شود. لایسأل عما یفعل و هم یسألون، والسّلام.

جواب اعتراض پانزدهم: بدان ـــ نوّر اللّه عین قلبک بنور المعرفةـــ که در ما تقدّم بیان آن شده که روح و جسم را علم فطری هست و به آن علم فطری خدا را می دانند و او را تسبیح می کنند، فراجع و تذکّر. ۵

و بعد از آن بدانکه فرعون جواب موسی علیه السّلام را گاهی از حیثیت علم فکری می داد[471] و گاهی از حیثیت علم فطری؛ اگر چه فرعون به علم فکری خبر از جواب فطری نداشت و از آن غافل و ذاهل بود فامّا عارفِ کاملِ صاحب کشف آن را می داند. و چون موسی در جواب فرعون خدا را ربّ مشرق و مغرب ساخته و آن به لسان اهل اشارت، اشارت است به اینکه او عین عالم است[472]؛ چه ربّ عبارت از مربّی و منشی و موجد است و او مبدأ آثار و احکام است و مبدأ آثار و احکام من حیث انّه مبدأ مقارن عین است کما تقدّم فتذکر. ۱۰ ۱۵

و چون فرعون[473] دعوی الوهیّت کرد به لسان علم فکری، و لسان علم فطری از وی سر برزد[474] [۶۷ الف] و از حیثیت وجه خاص که سابقاً مبیّن شد به سخن در آمد، و فرعون ازآن غافل است و موسی علیه السّلام که صاحب کشف است و تجلّی، از آن آگاه است، وگفته که: چون خدا را عین عالم ۲۰

ساختی و من از جملهٔ عالمم، پس من در دعوی الوهیّت صادق باشم و اگر چه تو نیز با من درین امر شریکی؛ فامّا مرتبهٔ من مرتبهٔ تحکّم است به حسب ظاهر. چون موسی علیه السّلام این معنی را از فکرت[۴۷۵] فرعون فهم کرد و او را به آن زبان جواب
۵ داد وگفت: «أولو جئتک بشیء مبین». یعنی مرتبهٔ تحکّم من دارم که معجز توانم ظاهر کرد و آورد[۴۷۶]. پس اگر من آن معجز را بیاورم تو در من تحکم خواهی کردن[۴۷۷]؟ فرعون ملزم شد[۴۷۸] و هیچ چاره نداشت الاّ آنکه بگوید که[۴۷۹]: آن معجزی که داری بیاور اگر از راستگویانی. و بالجمله این
۱۰ مکالمه به لسان فطرت است نه به لسان فکرت[۴۸۰]؛ والسّلام.

جواب اعتراض شانزدهم: بدان ــ جعلک الله من الّذین لاخوف علیهم ولا هم یحزنون ــ که ربّ در لغت صاحب و مالک است،یقال: ربّ الدّار. قال الله تعالی: «أما أحد کما فیسقی ربّه خمراً». پس به حسب لغت جمیع مالکین ارباب‌اند.

۱۵ و چون فرعون ــ والله اعلم ــ مذهب داشت و به وجود صانع عالم قایل نبود و معطّل بود و خود را از جمیع مردمان اعظم و اعلم می دانست خصوصاً که در مرتبهٔ تحکّم و سلطنت بود، و لهذا گفت: «انا ربّکم الاعلی ∗ ما علمت لکم من الهٍ غیری». و چون در آن زمان و در آن مکان هیچ کس از فرعون
۲۰ اعظم نبود در مرتبهٔ تحکّم و تسلّط ظاهری[۴۸۱]، لهذا شیخ رضی الله عنه فرمود که: سحره صدق فرعون دانستند در آن گفتار که «انا ربّکم الأعلی» بود و انکار او نکردند، بلکه به

او اقرار کردند [۶۷ پ] وگفتند که: «إنّما تقضی هذه الحیاة الدّنیا». یعنی حکم تو نیست الاّ در دنیا؛ نه آنست که شیخ گفته که: سحره صدق فرعون در دعوی الوهیّت دانستند. فافهم والله سبحانه اعلم بحقیقة الحال الاسلم[۴۸۲].




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الخاتمة

بدان ـــ ختم الله لک بکلّ خیر ـــ که این فقیر خاکی مصنّف این کتاب ابو الفتح محمدبن مظفرالدّین محمدبن حمیدالدین عبدالله المشهور بالشیخ المکّی سی و هفت سال است که خدمت کلام خجسته فرجام فرخنده انجام حضرت شیخ اکبر و کبریت احمر و خاتم اصغر ونور از هر ابوعبدالله محمّدبن علی بن العربیّ رضی الله عنه می‌نماید و اقفال اشکال از خزاین معارف افضال او به مفاتیح الاخلاص می‌گشاید اکنون با وجود تزلزل بال و تشویش حال از أجوبه شمه‌ای تقریر و تحریر یافت توقّع از درویشانِ دلریش و عارفانِ نیک اندیش آنست که در اصلاح[483] زلل و سدّ خلل بکوشند و ذیل عفو سر را بر مزال قدم و مزالق قلم بپوشند. والله یقول الحق و هو یهدی السّبیل. و این خاتمه مشتمل است بر چند فصل:

فصل اوّل
در مناقب حضرت شیخ رضی‌الله عنه

از آن جمله آنست که او خاتم ولایت خاصّهٔ محمدی است که بعد از وی بر قلب محمّد صلّی الله علیه وآله وسلّم موجود نمی‌شود. و این منقبت اعظم مناقب است نزد اهل معرفت.

* *

۱۰ و از آن جمله آنست که مصنّفات او در علم توحید و حدیث وفقه ــ نظماً و نثراً ــ قریب هزار مصنّف است، منها: الفتوحات المکّیه قریب صد هزار بیت کتابت است، و تفسیر قرآن دو مقدار فتوحات است و نام او «الجمع و التفصیل فی أسرار التنزیل» نهاد و غیر آن از مصنّفات. ۱۵

* *

و از آن جمله آنست که نه ماه طعام نخورده و آب نیاشامیده و خواب نکرده [۶۸ الف] و یک آن از توجّه به حق تعالی غافل نشده؛ و چون نه ماه تمام شد حق تعالی روحانیات منازل بیست و هشتگانه را در عالم مثال مطلق ممثّل و مجسّد ۲۰ گردانید و به صورت بیست و هشت دختر بکر ظاهر شد[۴۸۴] و به حضرت شیخ ارزانی فرمود که ملک او شده‌اند[۴۸۵] و شیخ

بکارت همه را ببرد.

• •

و از آن جمله آنست که شیخ رضي الله عنه در شهر تونس بوده و خلف امام با جماعت نماز ادا می کرده از وی صیحه ای بی اختیار صادر شده و بی خود افتاده، هر که آن صیحه را شنیده از امام و مصلّی و غیر هم تا آنکه زنانی چند که در بالای بام بودند و تفرّج می کرده اند، همه بی خود شده اند و بر زمین افتاده اند، و آن زنان که در بالای بام بودند و در کنار بام بودند از بام افتاده اند میان صحن مسجد، و هیچ ضرری به ایشان نرسیده و چون شیخ به خود آمده همه به خود آمده اند. ۱۰

•

و از آن جمله آنست که شیخ فرموده که: محبوب من در خارج مجسّد می شد از برای من، آن چنانکه جبرئیل علیه السّلام مجسّد می شد[۴۸۶] از برای رسول الله صلّی الله علیه وآله وسلّم؛ و نمی توانستم که در وی نگاه کنم و او به من مخاطبه می کرد و من سخن او را می شنیدم و فهم می کردم و مرا چند روز چنان کرد که مطلقاً طعام نمی خوردم، هر بار که مایده را می آورده اند[۴۸۷] بر کنار مایده واقف می شد و به من می گفت به زبانی که من آن را می شنیدم که: تأکل و أنت تشاهدني؟ پس از خوردن ممتنع می شدم و در خود جوع نمی دیدم، و از وی ممتلی می شدم چنانچه فربه شدم و ستبر شدم[۴۸۸] از نظر من به او، و آن قایم مقام غذا می شد و اصحاب من و اهلِ بیت

من متعجّب می شدند از فربهی من باوجود عدم غذا؛ زیرا که من روزهای بسیار [٦٨ پ] می ماندم و هیچ چیزی نمی چشیدم و هیچ جوعی و عطشی در نمی یافتم فامّا محبوب من ازمقابلهٔ چشم من دور نمی رفت[۴۸۹] اگر بر می خاستم او هم با من بر می خاست و اگر می نشستم او نیز می نشست[۴۹۰].



و از آن جمله آنست که شیخ رضی اللّه عنه در مدینهٔ قرطبه بود حق تعالی او را مطّلع گردانیده بر اعیان سایر انبیا و رسل، از آدم تا محمّد علیهم الصّلاة و السّلام، چنانچه جمیع انبیا در مجلس حضرت محمّد صلّی اللّه علیه حاضر شدند و هیچ کس از ایشان با شیخ متکلّم نشد الاّ هود علیه السّلام که او با شیخ متکلّم شد و به او گفت که انبیا از برای تهنیت تو به ختم ولایت محمّدیّه جمع شده اند.



و از آن جمله آنست که شیخ رضی اللّه عنه چون به جوارِ حق منتقل شد بعد از چند روز روح مطهّر او مجسّم شد و به خانه درآمد، یکی از کنیزکان که شیخ را به او نظر عنایتی بود شیخ را دید و نعره زد و گفت[۴۹۱] که: سیّدی سیّدی؛ شیخ به او در سخن آمد و از حال او پرسید.



و از آن جمله آنست که شیخ رضی اللّه عنه صبی بود و هنوز شارب او سبز نشده بود و موی روی او بیرون نیامده بود

[که] به مرتبهٔ کشف و فیض الهی رسیده بود، روزی درس صبی نزد قاضی قرطبه ابوالولید بن رشد رفت و او از اکابر حکما و اعاظم علما بود و مصنّفات او بی شمار است، قاضی ابوالولید چون شیخ را دید از روی محبّت و تعظیم برخاست و شیخ را معانقه کرد آنگاه گفت که: نعم. شیخ گفت که: نعم. قاضی شاد و خرّم شد؛ چون شیخ فرح او را دید گفت که: لا. پس قاضی منقبض شد آنگاه به شیخ گفت که: چون دیدی امر را در کشف و فیض الهی، آیا او آن چنان است که نظر و استدلال به ما روی نموده یا نه. شیخ [۶۹ الف] فرمود که: نعم لا. و بین نعم ولا تطیر الأرواح من موادها و الأعناق من اجسادها.

پس رنگ قاضی زرد شد و او را مرض افکل عارض شد و معنی و اشارت شیخ را دانست و شکر خدا کرد که در زمان خود کسی دید که در خانهٔ او درآمد و او جاهل بود و به مجرّد دیدن او عالم شد بی درسی و بی مطالعه ای و بی قرائتی و بی مباحثه ای، و گفت که این حالتی است که مادر کتب او را اثبات کرده بودیم فامّا از کسانی که صاحب این حالت بودند ندیده بودیم، فالحمد لله الّذی انا فی زمان فیه واحد من اربابها الفاتحین مغالیق ابوابها.

* *

و از آن جمله آنست که شیخ الاسلام شهاب الدّین عمر سهروردی صاحب عوارف المعارف، چون به شام آمدند

ملاقات شیخ کردند فامّا میان ایشان مکالمه و مخاطبه واقع نشد دو ساعتِ نجومی چنین نشستند، آنگاه مفارقت کردند، بعد از آن جماعتی از شیخ الاسلام شهاب‌الدّین سهروردی پرسیدند که: شیخ محی الدّین ابن عربی را چون دیدی؟ شیخ ۵ شهاب‌الدّین فرمود که: رأیته بحراً لاساحل له. و در روایتی آمده که: رأیته بحر الحقائق.

و از شیخ محی الدّین پرسیدند که: شیخ شهاب‌الدّین را چون دیدی؟ شیخ محی الدّین فرمود که: رأیته رجلاً مملوّاً من السنّة من فرقه الی قدمه. و در روایتی آمده که: رأیته طشتاً من ۱۰ ذهبٍ مملوّاً من السنّة.

* *

و از آن جمله آنست که یکی از[۴۹۲] مریدان شیخ الاسلام عزّالدّین بن عبدالسلام التماس کرد که قطب فرد و غوث جامع را به او بنماید. شیخ عزّالدّین روز بروز حواله می کرد؛ روزی ۱۵ آن مرید مبالغتی [۶۹ پ] کلّی کرد، در آن[۴۹۳] ساعت حضرت شیخ محی الدّین ابن العربی رضی الله عنه در گذار بودند؛ شیخ عزّالدّین به شیخ محی الدّین رضی الله عنه اشارت کرد و گفت: هذا هو القطب الغوث.

* *

۲۰ و از آن جمله آنست که شیخ محی الدین رضی الله عنه در شام سالهای بسیار اقامت نموده‌اند، جمیع اهل شام از منکرین و معتقدین اتفاق کرده اند و اجماع نموده‌اند که در ین

مدت هرگز تکبیرة الاحرام در جماعت در جامع امیّه[494] در صلواتِ پنجگانه از شیخ فوت نشد.

* *

و از آن جمله آنست که شیخ ابواسحاق فیروزآبادی صاحب قاموس اللّغة کتابی در مناقب حضرت شیخ محی الدین تصنیف کرده و نام او را «اغتباط» نهاده و در آن کتاب فرموده که شیخ محی الدین چون از مسوّدهٔ فتوحات مکّیه فارغ شد او را در بالای بام کعبه بی جلد و بیَ جزو بندی یکسال او را در آن موضع گذاشت بعد از یک سال او را فرود آورد یک ورق از جای خود بدر نرفته بود و یک ورق تر نشده بود با وجود آنکه بادهای مخالف عظیم و بارانهای عمیم که در مکّه می باشد.

و در بلدهٔ دمشق بعضی از جهّال پنج بار زهر موش وزرنیخ را در چیزی نهاده و به خورد این حقیر داده چنانکه این حقیر بر هلاک مشرف شده توجّه به حضرت شیخ کرده، و روی به أرحم الرّاحمین آورده، در آن ایّام بعضی از ارواح با این حقیر مکالمه و مخاطبه نمودند از ایشان احوال حضرت شیخ پرسیدم، بعد از مدّت قلیله آواز شیخ شنیدم و مدّت دو روز و دو شب تقریبا به این حقیرمخاطبه می کرد و به برکت آن این حقیر از سمّ الفار و زرنیخ خلاصی [۷۰ الف] یافت، وللّه الحمد والمنّة.

و مولاناسید احمد دربندی المشهور به سیّد لاله چند بار

حضرت شیخ را در بیدرای دیده. و حال شیخ با احباب خود این چنین است دائماً نزد ایشان ظاهر می‌شود و با ایشان مکالمه می‌فرماید، و «کلٌّ میسّر لما خلق له».

و بالجمله حضرت شیخ از کمّل ورثهٔ محمدیّین است و از اعاظم افراد الهیّین است، و تعداد حالات و مقامات او از دایرهٔ تقریر و تحریر بیرون است و کرامات و خوارق عادات نسبت به مقام حضرت شیخ[۴۹۵] نقصان عظیم است، وفی هذا کفایة و السّلام.



فصل دوم
در سلسلهٔ حضرت شیخ
رضی الله عنه والباس خرقه

حضرت شیخ رضی الله عنه خرقهٔ تصوّف را از دست چند کامل پوشیده؛ منهم: الشیخ جمال‌الدین یونس بن یحیی العبّاس القصّار. حضرت شیخ از دست او خرقه پوشیده در مکّه در حرم مقابل کعبه؛ و او از دست شیخ وقت عبد القادر بن أبی صالح بن عبدالله الجیلی پوشیده، و به او مصاحبت کرده و از وی ادب آموخته؛

و او از دست أبی سعید المبارک بن علی المخزومی[۴۹۶] پوشیده؛

و او از دست أبی الفرج طرسوسی پوشیده؛

و او از دست أبی الفضل عبدالواحد بن العزیز التمیمی پوشیده؛

و او از دست أبی بکر محمد بن دلف بن حجدر الشبلی[۴۹۷] رضی الله عنه و عنهم پوشیده؛

و شبلی با ابوالقاسم الجنید مصاحب شده و ادب از وی آموخته؛

و او از خال خود سری سقطی گرفته؛

و او از معروف بن فیروز کرخی گرفته؛
و او از علیّ بن موسی الرّضا گرفته؛
و او از پدر خود محمد الباقر گرفته؛
و او از [۷۰ پ] پـدر خود زین العابدین گرفته؛
۵ و او از پدر خود امیرالمؤمنین حسین گرفته[۴۹۸]؛
و او از پدر خود علی بن أبی طالب علیه السّلام گرفته[۴۹۹]؛
و او از محمّد صلّی الله علیه گرفته.
و امیرالمؤمنین حسین از جدّ خود ــ محمد صلّی الله علیه وآله وسلّم ــ بی واسطه نیز گرفته؛
۱۰ و محمّد صلّی الله علیه از جبرئیل علیه السّلام گرفته؛
و جبرئیل از حضرت الله جلّ جلاله گرفته.
شیخ محی الدّین رضی الله عنه از شیخ جمال الدّین یونس پرسیدند که جبرئیل از خدا چه گرفت؟ فرمود که: من از شیخ خود عبدالقادر جیلی سؤال کردم که او از وی چه گرفت؟
۱۵ فرمودند که: اخذ عنه العلم و الأدب.

* *

و منهم الشیخ ابوعبدالله محمّد بن القاسم بن عبدالرحمن التمیمی الفاسی، شیخ از دست او خرقه پوشیده؛
و او از دست تقی الدّین عبدالرّحمن بن میمون بن النورزی
۲۰ نیز پوشیده.

و حضرت شیخ فرمودند که این دو شیخ هر دو فرمودند که خرقه را از دست أبی الفتح محمود بن احمد بن محمود

المحمودی پوشیده بودند[۵۰۰].

و او از دست أبی الحسن علی بن محمّد البصری.

و او از أبی الفتح شیخ الشیوخ؛

و او از أبی اسحاق بن شهر یار المرشد؛

و او از حسین یا حسن اکاری؛ ۵

و او از شیخ کبیر عبدالله خفیف؛

و او از جعفر حدّاد؛

و او از ابوعمرو اصطخری؛

و او از أبی تراب نخشبی؛

و او از شقیق بلخی؛ ۱۰

و او از ابراهیم بن ادهم؛

و او از موسی بن زید راعی؛

و او از اویس قرنی؛

و او از عمر بن الخطّاب و علی بن أبی طالب رضی الله عنهما و عنهم اجمعین؛ ۱۵

وعمر و علی[۵۰۱] از رسول الله صلّی الله علیه گرفته اند[۵۰۲].

* *

و منهم الشیخ ابوالحسن علی بن عبدالله بن جامع، شیخ از دست او خرقه پوشیده؛ [۷۱ الف] و او از دست خضر علیه السّلام پوشیده. ۲۰

* *

و منهم ابوالعبّاس الخضر علیه السّلام؛ شیخ به او بارهای

بسیار ملاقات کرده و مکالمات و مطارحات نموده.

حکایت: شیخ در باب خامس و عشرین از فتوحات مکّیه فرموده که خضر صاحب موسی علیهما السّلام را الله تعالی عمر او را دراز کرده الی الآن، روزی شیخ من ابوالعباس العربی کلامی فرمودند، من در قبول آن توقّف نمودم، چون به منزل خود بازگشتم شخصی دیدم، ابتداء بر من سلام کرد[۵۰۳] و گفت که: یا فلان صدّق کلام ابی العبّاس فیما ذکر لک. به نزد شیخ باز آمدم، شیخ فرمود که: یا ابا عبدالله من محتاج شوم در هر مسأله که به تو بگویم که خضر آید نزد تو، و به تو بگوید که: فلان را تصدیق کن، من دانستم که آن خضر بوده است.

حکایت: شیخ در آن باب فرموده که: من در کشتی بودم در تونس[۵۰۴]، مرا خواب گرفت، در جنب کشتی استادم، جمیع مردم در خواب بودند، در بحر نگاه کردم، از دور شخصی دیدم در نور قمر غرق شده[۵۰۵]، و او بر روی آب می آید تا آنکه به من رسید، نزد من ایستاد و یک پا را برداشت و بر یک پا ایستاد، من به پای او نگاه کردم، دیدم که قطعاً تر نشده بود، آنگاه آن پا را فرود آورد و آن دیگر را برداشت او نیز تر نبود، آنگاه با من سخن گفت و به سوی مناره رفت و میان کشتی و مناره بیشتر از دو میل بود این مسافت را به دو یا به سه گام قطع کرد. پس آواز او می شنیدم که خدا را در بالای مناره تسبیح می کرد، چون صباح شد به شهر در آمدم به یکی از صالحین ملاقات کردم به من گفت که: چگونه بود شب تو با

خضر و به تو چه [۷۱ پ] گفت و تو به او چه گفتی؟

حکایت: شیخ در آن باب فرموده که: بطریق سیاحت به ساحل بحر محیط رفتم و شخصی با من همراه بود و انکار کرامات می کرد به مسجدی خراب در آمدیم که صلات ظهر را ادا کنیم، پس جماعتی نیز از سایحان به آن مسجد در آمدند از بهرِ نماز، آن شخصی که بر روی آب دریا آمد و با من در تونس متکلّم شد از جملهٔ ایشان بود؛ چون نماز آخر شد آن شخص برخاست و در محراب حصیری صغیر بود او را گرفت و در هوا گسترانید، نُه گز از زمین بالاتر رفت[۵۰۶] و بر آن حصیر ایستاد و آغاز صلات سنّت ظهر کرد، من به یکی از سایحان سخن بگفتم، چون آن شخص را دیدم که این چنین کرد به او گفتم که: نمی بینی که این شخص چه می کند[۵۰۷]؟! به من گفت که به سوی او برو، و از وی سؤال کن. پس به سوی او رفتم چون نماز را تمام کرد این نظم که از آنِ من بود بر او خواندم:

شعر

شُغل المحب عن الهواء بسره … فی حب من خلق الهواء وسَخَّره

العارفون عقولهم معقولة … عن کل کونٍ ترتضیه، مُطَّهره

فهمو[۵۰۸] لدیه مکرمون، وفی الوری … أحوالهم مجهولةٌ و مُستَّره

گفت: یا فلان من این را نکردم الاّ در حق این کسی که منکر خوارق عادات است. پس روی به آن کس آوردم و گفتم که این چه کس است؟ گفت که: خضر است علیه السّلام».

فصل سیوم
در اعتقاد شیخ بطریق اجمال

اگر عبارات شیخ را درین باب ترجمه کنیم امر به طول می‌کشد پس أولی آنست که محصّل آن باجمال [۷۲الف] تقریر کنیم والله الموفق.

اعتقاد شیخ درباری تعالی آنست که[۵۰۹]: او موجود حقیقی است و وجود او عین ذات اوست و کنه ذات او مدرک نمی‌شود، و تعیّن او عین ذات اوست و او جزئی حقیقی است.

و صفات ثبوتی دارد مثل حیات وعلم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام؛ و آن صفات عین اویند[۵۱۰] به حسب وجود خارجی، و غیر اویند به حسب مفهوم.

و صفات سلبی دارد مثل: لیس بجوهر و لاجسم ولا عرض ولاحالٍ ولامحلٍ ولایتّحد بغیره ولایتّحده غیره.

و او فاعل مختار است و موجب بالذات نیست اگر چه سبق علم ازلی به وجود بعضی از اشیاء و عدم بعضی از اشیاء مستلزم ایجاب علمی است.

و معلومات او قدیم است در علم او، و غیر متناهی است بالفعل اجمالاً و تفصیلاً، کلیّةً و جزئیةً.

* *

اعتقاد شیخ در نبوّت آنست که: او مکتسب نیست و «ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء». و جمیع کلام انبیا حق و بر ظاهر محمول است و مراد از کلام انبیا مفهوم اوّل است، نه آنست که مفهوم باطنی دارد کمال قال الباطنیه[511]، مگر امثال مضروبه که مراد مفهوم اوّل نیست. ۵



اعتقاد شیخ در عالم آنست که: عالم موجود است لافی زمان، و نبود و شد و هیچ قدیمی نیست مگر ذات باری تعالی، لاغیر.

وعرش و کرسی و مافیهما فانی نمی‌شوند[512]؛ زیرا که عرش سقف جنّت است وکرسی ارض جنّت. ۱۰

و سبع سماوات وارضین سبع هالک می‌شود و صورت ایشان مبدّل می‌شود و مجموع آن جهنّم می‌شود. پس جوف کرسی که فلک هشتم است موضع جهنّم است. [۷۲ پ].



۱۵

اعتقاد شیخ در حشر و نشر آنست که: جسم عنصری که به موت هالک شد معاد می‌شود بعینه و حقیقته، و روح باری دیگر به او متفق می‌شود و در جنّت یا در جهنّم ابدالآباد مخلّد است و نعیم حسّی حقیقی غیر عقلی و غیر خیالی، و عذاب حسّی حقیقی غیر عقلی و خیالی در جنّت حسّی حقیقی و نار ۲۰ حسّی حقیقی دارد، و نعیم[513] و عذاب عقلی و خیالی آن چنانکه فلاسفه می‌گویند نیز دارد.

اعتقاد شیخ در امور اخرویه آنست که: صراط و میزان و حوض و صحف و امثالها مما ورد فی الکتاب والسنّة جمیع آن حسّی حقیقی و معنوی عقلی و مثالی خیالی است، نه آنست که معنوی یا خیالی باشد[514] و حسّی حقیقی نباشد.



اعتقاد شیخ در تکلیف آنست که: بنده هر چند که ولیّ کامل وعارف ومشاهد و صاحب تجلّی باشد هرگز به مرتبه ای نمی رسد که تکلیف از وی مرتفع شود و الاّ فلا؛ وهر که غیر این اعتقاد کند کافر و ملحد و زندیق است و جمیع امور شرعیّه بر همان حکم است که علمای ظاهر از فقها و محدّثین و مجتهدین گفته اند؛ نه آنست که حکمی دیگر دارد ورای آن حکم.

و جمیع اولیا و علما و خواص و عوام در احکام شرعیّه متساوی الاقدام اند، نه آنست که احکام شرعیّه نسبت به بعضی واجب باشد و نسبت به بعضی واجب نباشد آن چنانکه اسماعیلیه می گویند.

وصیّت و التماس

ای عارف فرزانه و ای عالم یگانه! چون این رسالهٔ سامی و نامهٔ نامی[515] و کتاب گرامی به بصر حدید و قلب شهید تصفّح فرمایی و در زوایا و خبایای او تأمّل شافی و وافی و کافی

نمایی، و در مطاوی و فحاوی او تصفّح [۷۳ الف] فرمایی و در زوایا و خبایای او تأمّل کنی و چیزی در یابی که مخالف نماید به قواعد دینیّه وعلوم یقینیّه، عجله مکن، فانّها من الشیطان، و رفق را رفیق خودساز من الرّحمان، و مراجعه به ابواب[516] فتوحات مکیّه و مصنّفاتِ غزالیّه و مؤلّفات رازیه بکن، فانّها نعم الاخوان، و آن کلام که باطل نماست به میزان انصاف بسنج، و از قول لاأدری مرنج «فإنّ فوق کلّ ذی علم علیم» والله الهادی الی صراط مستقیم.

و چون این وصیّت را قبول فرمودی و به موجب او عمل نمودی، این فقیر عاصی ــ الخائف من یوم «یؤخذ النّواصی و الأقدام» ــ را به ثنای جمیل «وان لم یکن من ذلک السّبیل» یاد فرمای، و گاهگاهی او را در ادعیهٔ صالحه داخل نمای. والله وکیلی علیک والأمر بعد ذلک إلیک فانک ما تلفّظ من قول الا و رقیب عتید حاضر لدیک فانظر ما تقول و احذر الفضول والله یقول الحق و هو یهدی السّبیل[517].

* * * *

قال العبد الأصغر ابوالفتح ابن مظفّر لمّا فرغت من تسوید هذه الرسالة جعلها الله فی کفّة حسناتی بعد العصر[518] من یوم الأحد ثامن عشر شوال ختم بالخیر والاقبال سنة أربع وعشرین و تسعمائة الهجریة النبویّة المحمّدیّة علی صاحبها افضل الصلوات والتسلیمات فی مدینة ادرنه جعلها الله للمسلمین مأمنه و صلّی الله علی سیّدنا محمّد وآله وسلّم تسلیماً کثیراً و

الحمدللّه ربّ العالمین.

*

فلمّا وقع الفراغ من هذا التسوید بعون اللّه الملک الشهید علی ید حاجی بن حاجی ابراهیم احوج العبید فی شهر رجب المرجب سنة أربع و ثلاثین و تسممائة الهجریة النبویة المصطفویة علیه الصّلاة و السّلام.



اختلاف نسخ *

۱: دا: به تقبیل اعتاب.

۲: مل: سلیم خان.

۳: مل: خیرالدنیا.

٤: دا، بر: امیرالمؤمنین.

۵: مل: تحریر کنم.

٦: مل: تألیف کردم.

۷: دا: الجانب الغربی فی مشکلات الشیخ محی الدین ابن العربی؛ مل: ... محی الدین الغربی.

۸: بر: برده‌اند.

۹: بر: دانسته‌اند.

۱۰: مل: در اجوبهٔ اعتراضات.

۱۱: مل: شیخ + رضی الله عنه.

۱۲: مل: و آن دو نوع است.

۱۳: مل: یک است.

۱٤: مل: فصل باب اوّل.

۱۵: دا، مل: فص آدم.

۱٦: دا: مردمک عین انسان است.

۱۷: دا: لازم نمی‌آید.

۱۸: دا: این عبارت بر قدم حمل کرده.

۱۹: مل: حضرت شیخ قدّس الله سرّه در آن فص فرموده که ما وصف حق به هیچ وصف نمی کنیم.

۲۰: مل: خود + را.

۲۱: مل: خود مشاهده کرده باشد.

۲۲: مل: و نیست این الاّ از برای.

۲۳: دا: حتی رسل آنکه نمی بیند.

۲٤: مل، بر: بیند.

۲۵: مل: از خاتم اولیا.

۲٦: دا: از خشت تشبیه کرد.

۲۷: دا: آن دیوار تمام مکر.

۲۸: مل: آن فامّا.

۲۹: مل: کم بیند.

۳۰: دا: دو خشت که.

۳۱: مل: آنجا که.

۳۲: مل: و هم فرموده.

۳۳: مل: در موضع خشت منطبق دیدم.

۳٤: دا: خاتم اولیا گیرد.

---

* در اینجا به امهات نسخه بدلها توجه داده شد، و از تذکار اختلاف نسخی که در مفهوم و یا شیوهٔ نگارش و... مؤلّف مؤثر نبوده، احتراز شده است.

۳۵: دا: با وجود که.
۳۶: بر: عذاب.
۳۷: دا، بر: نوح.
۳۸: دا: بی ادبی است.
۳۹: دا: حق را در خلقی ظهور است.
۴۰: دا: و تنزهه و شبهه.
۴۱: دا: قدعا و جهاراً.
۴۲: دا: ایشان زیاده نکرد.
۴۳: دا: اگر نوح دعوت قوم خود جمع می کرد.
۴۴: دا: قوله اعلم احیث یجعل رسالته.
۴۵: مل: از پایان اعتراض پنجم فصل اوّل تا اینجا افتادگی دارد.
۴۶: دا: می کنند بعد.
۴۷: مل: از حق تعالی بقدر آنچه ترک کردند.
۴۸: مل: جاهل شدند.
۴۹: مل: وجه خاص دارد.
۵۰: مل: و جاهل است.
۵۱: دا: اعتراض هفتم در فص ابراهیمی فرموده که.
۵۲: دا: اعتراض هشتم هم درین فص فرموده. مراد فص ابراهیمی است که درست نیست و مطالب آن در فص هودی آمده مطابق «مل».
۵۳: مل: شعیب علیه السّلام.
۵۴: مل: هیچ تصرتی در الهی که در اعتقاد اوست. دا: هیچ تصرت ندارد و الهی که در اعتقاد اوست.
۵۵: مل: در اعتقادات عین ثابته دید.
۵۶: مل: در اعتقادات اوّل.
۵۷: دا: اعتقادی در حق کرده.
۵۸: مل: أنا عند ظنّ عبد.
۵۹: مل: مثل آن موجود گردد.
۶۰: دا، بر: دیگری خواهد و در قیامت.
۶۱: دا: نیست که.
۶۲: دا: بعضی منکران.
۶۳: مل: کافر شدند.
۶۴: دا: موسی علیه السّلام فرمود.
۶۵: بر: بر آنچه.
۶۶: مل: بیاوراگرراستگویی.
۶۷: دا: موسی علیه السّلام فرمود.
۶۸: دا، بر: تحیّت مسجد بگزارد.
۶۹: دا: قایم است مقام یمین.
۷۰: دا، بر: با وجود در حدیث آمده.
۷۱: دا: به منزلهٔ یمین.
۷۲: مل: از آغاز اعتراض اوّل تا اینجا ندارد.
۷۳: مل: وجود خارجی ازلی است.
۷۴: دا: فص موسی.
۷۵: دا: علی صورة علمه وصفاته.
۷۶: مل: به اسم دیگر.
۷۷: دا: آن گفته.
۷۸: مل: احکام.
۷۹: مل، دا: «است» نبود.
۸۰: دا: اضمان قدم.
۸۱: دا: موسی فرموده.
۸۲: دا: فتوحات مکّیه مواضع متعدده دیده‌ام.
۸۳: مل: آنست که حق موجد نیست.
۸۴: مل: لازم آید.
۸۵: دا: عبارت «که موصوف شود که... موجود است» نبود.
۸۶: مل: مستفاد که باشد از موجد او.

۸۷: دا: آغازی بودی.
۸۸: مل: به وجود علمی معلول ذات است.
۸۹: دا: آنست قدیم.
۹۰: مل: زیرا که تحصیل للحاصل.
۹۱: مل: تحصیل لازم نمی‌آید.
۹۲: دا: تأثیر در اعطای وجود.
۹۳: مل: فرموده + مسئله.
۹۴: مل: این خالی از اشکال نیست.
۹۵: مل: دریکدیگر نیست.
۹۶: مل: میان قدما یعنی فلاسفه که.
۹۷: دا: موجود فاعل.
۹۸: مل: پس اگر متوهمی سؤال کند که.
۹۹: مل: و هیچ نسبتی نیست.
۱۰۰: مل: امتداد.
۱۰۱: مل: علم.
۱۰۲: دا: حضرت شیخ بدنام کرده‌اند.
۱۰۳: مل: شاهد
۱۰۴: دا: مل: در همه نیستند به صورت نیست+اند. بهیأت جداگانه کتابت شده است.
۱۰۵: دا: صادق که
۱۰۶: دا: بالقهر.
۱۰۷: دا: پنداشتند.
۱۰۸: دا: امور ضعیفه نتوان کرد.
۱۰۹: دا: با وجود که.
۱۱۰: دا: جوابی دیگر.
۱۱۱: دا: عقل.
۱۱۲: دا، مل: و مراد شیخ رض‌ماه.
۱۱۳: مل: وصفات حق قدیم.
۱۱۴: مل: جماعتی از مشایخ عظام و علمای اسلام گفته‌اند.
۱۱۵: دا: که مطلقاً که تصور.
۱۱۶: مل: و ین.
۱۱۷: مل: طاقت البشری.
۱۱۸: دا: روح محمد.
۱۱۹: مل: کرده است.
۱۲۰: دا: نور محمدی صلعم شده باشند.
۱۲۱: دا: شود.
۱۲۲: دا: و هیچ فخری نیست.
۱۲۳: دا: و در صحیح مسلم: من سید ناسم دریوم قیمة.
۱۲۴: مل: انبیاء جنس.
۱۲۵: دا: که ایشان.
۱۲۶: دا: اما چون در عالم.
۱۲۷: مل: ایدک الله.
۱۲۸: دا: سایر شرایع + است.
۱۲۹: مل: «نوع اول... باشد» نبود.
۱۳۰: دا: «اما ولایت غیر محمد... تصرف صوری» نبود.
۱۳۱: دا: تصیر ملکا.
۱۳۲: دا: سی و شش.
۱۳۳: دا: محی الدین + است.
۱۳۴: دا: لورثی.
۱۳۵: دا: وقتی از برای.
۱۳۶: دا: مردی که.
۱۳۷: دا: و+ از خشت.
۱۳۸: دا: و در صف که تحت اوست. مل: و در صفی که در تحت اوست.
۱۳۹: مل: التحجیر، التجیز.
۱۴۰: دا: از شرف محمد صلعم که ختم ولایت در امت او نبی مکرم شده است.
۱۴۱: دا: وهو عیسی علیه السّلام و بعد او هیچ ولی موجود نشود اصلاً و او

خاتم اکبر است و او افضل امّت محمد است.

۱٤۲: مل: مقرر و محرر شد.

۱٤۳: دا: «است» نبود.

۱٤٤: مل: و اما حضرت.

۱٤٥: دا: «شیخ» نبود.

۱٤٦: دا: وحکم. مل: و در حکم.

۱٤۷: دا، مل: ولایت محمدیه ختم می کند.

۱٤۸: دا: نبوّت شرایع همچنان.

۱٤۹: دا: شیث.

۱٥۰: دا: خاتم اولیا.

۱٥۱: دا: و هیچ کس تقدم و تفضل. مل: و هیچ کس را تقدیم و تفضیل.

۱٥۲: دا: غلامان است و غلام.

۱٥۳: مل: زیرا که سبب نفع گشته بلاشک.

۱٥٤: دا: به+ سبب.

۱٥٥: دا: صاف وازگذر ساخته.

۱٥٦: دا: حلیهٔ او صورت اوست. مل: حلیه صورت است.

۱٥۷: مل: در اوّل فص شیثی.

۱٥۸: دا: اخذ کنند. مل: می گیرند.

۱٥۹: دا: با وجود که.

۱٦۰: دا: می شد.

۱٦۱: دا، بر: و قرآن را.

۱٦۲: دا: ولهذا بیتی.

۱٦۳: دا: هیچ علم.

۱٦٤: مل: خاتم الانبیاء.

۱٦٥: مل: این حصر را صریح است. دا: آن دو حصر صریح است.

۱٦٦: مل: آن+ دیوار.

۱٦۷: مل، دا: بلکه بی ادبی ظاهر نشد.

۱٦۸: دا: شیث.

۱٦۹: دا: در ظاهرش شرع چیزی که.

۱۷۰: دا: با وجود رسول.

۱۷۱: دا: لواستقبلت من امری ما سقت الهدی. مل: لو استقبلت من امری الله ما استدبرت ما سقت الهدی.

۱۷۲: دا: به صورت پسر ظاهر شد.

۱۷۳: مل، بر: که او به او حکم کرده.

۱۷٤: مل: گوییا در خارج است.

۱۷٥: دا: صور چند.

۱۷٦: دا: صور مشاهده در خواب.

۱۷۷: دا: از استعمال قوهٔ متخیله است.

۱۷۸: دا: مقام ابراهیم.

۱۷۹: دا: «صحیح» نبود.

۱۸۰: مل: کرده اند.

۱۸۱: دا: فرموده که در باب.

۱۸۲: دا: فرمود که.

۱۸۳: دا: سرگناه است عاید است به عذاب.

۱۸٤: مل: در جنّت ونار.

۱۸٥: مل: منتقل شد.

۱۸٦: دا: «است» نبود.

۱۸۷: مل: پس.

۱۸۸: مل: تعیین کنند.

۱۸۹: مل: آن هنگام.

۱۹۰: دا: ظاهر است تمسّک

۱۹۱: مل: ظواهر نصوص و محصّل.

۱۹۲: دا: مل: مبلی و غیرها(؟).

۱۹۳: مل: نسبت.

۱۹٤: دا: مسوای رحمن است.

۱۹٥: مل: فجار+ را.

۱۹۶: مل: رحمن ایشان را.
۱۹۷: مل: «بود» نبود.
۱۹۸: دا: از شعور امری.
۱۹۹: دا: اتباع کند.
۲۰۰: مل: دهند.
۲۰۱: دا: عبارت است از خلق.
۲۰۲: مل: شاید که.
۲۰۳: دا: بباید گفت.
۲۰۴: مل: مصمم بود.
۲۰۵: دا: غیر متناهی شد.
۲۰۶: مل: حکم به امور اخروی به نصوص کتاب و سنّت.
۲۰۷: مل: اوست.
۲۰۸: دا: موقوف نص است.
۲۰۹: بر، مل: منعقد شده.
۲۱۱: دا: اجماع عوام ائمه است.
۲۱۲: مل: «نشد» نبود.
۲۱۳: مل: ابن تیمیه حنبلی از کبار.
۲۱۴: دا: می کند رسول.
۲۱۵: دا: ومجمع علیه نزد اکثر علما.
۲۱۶: مل، دا: با وجود که.
۲۱۷: دا: مدت کرده‌اند.
۲۱۸: دا: ایراد لازم است.
۲۱۹: مل: مسبح لله حق است.
۲۲۰: مل: نمی کردند.
۲۲۱: مل: کند که از.
۲۲۲: دا: «فاما جوارح... می‌شود» نبود.
۲۲۳: مل: می‌شدند.
۲۲۴: دا: که جمیع عالم اشیاء.
۲۲۵: دا: از راهی باز دیگر آیند.
۲۲۶: دا: «و امثال او بی‌شمار است» نبود.

۲۲۷: دا: و اگر او.
۲۲۸: دا: استدلال در مقابل.
۲۲۹: مل: از ین زبان.
۲۳۰: دا: نه در عدم قبول.
۲۳۱: دا: دوم.
۲۳۲: دا: «و به احتمال دوم... به احتمال دوم» نبود.
۲۳۳: مل: نفی.
۲۳۴: مل: مسئله.
۲۳۵: مل: آنست + که.
۲۳۶: دا: «باشد» نبود.
۲۳۷: دا: که او چون او.
۲۳۸: دا: است...
۲۳۹: دا: با وجود این مباحثه و استدلال در خصوص و در فتوحات می‌فرماید که.
۲۴۰: مل: حواله کرده شده است.
۲۴۱: مل: فرموده‌اند که.
۲۴۲: مل: و توحید.
۲۴۳: دا، مل: نزد سامعین آنچنانکه.
۲۴۴: دا: به رب عالم است.
۲۴۵: مل: از سامعین.
۲۴۶: دا: از یمن مکه آمد.
۲۴۷: دا: «وعلی نمی‌دانست... عمره» نبود.
۲۴۸: دا: آنچنانکه در آن اعرابی که گفتند.
۲۴۹: دا: زیرا مغرغر میقین است.
۲۵۰: مل: موصوف.
۲۵۱: دا، مل: استزال.
۲۵۲: مل، دا: از جبروت و کبریائی که داشت.

۲۵۳: مل: هرگاهی بگویند.
۲۵٤: دا: آنگاه از چند سطر فرمود که.
۲۵۵: مل: که مضطر.
۲۵٦: دا: غم، مل: عمر.
۲۵۷: دا: این می دهد.
۲۵۸: مل: به غرق اوست.
۲۵۹: دا: موسی علیه السّلام.
۲٦۰: دا: مواسم.
۲٦۱: دا: چه زن فرعون الله تعالی او را.
۲٦۲: دا: از+ آنگاه.
۲٦۳: مل، دا: در آن آیت آن خواسته است.
۲٦٤: دا: که متیقن شده است.
۲٦۵: دا: من شفّائه یستمدون الیه.
۲٦٦: دا: از کمال جهل است نادانی است. مل: از کمال جهل او نادانی است.
۲٦۷: دا: کتاب احیاء الدین.
۲٦۸: دا: دون الملائکة.
۲٦۹: مل: در خارج مستقل.
۲۷۰: مل: بداهت شاهد است.
۲۷۱: مل: حقایق مختلف بالحقیقه اند.
۲۷۲: مل: مؤول.
۲۷۳: مل: عقل مستغنی اند.
۲۷٤: دا، مل: او مکابره.
۲۷۵: مل: انوار اعتبار به است.
۲۷٦: مل: فی برکة اولیائه.
۲۷۷: مل: چون عبادت.
۲۷۸: دا: شیخ از وجودیه و تکفیر او کردند.
۲۷۹: مل: نه معلول آنچنانکه.
۲۸۰: دا: عدم معلولیت ظاهر است.
۲۸۱: مل: موانع.
۲۸۲: مل: مرجوا.
۲۸۳: دا: وشوله.
۲۸٤: دا: «مثل امکان بالغیر» در حاشیه دارد.
۲۸۵: مل: نشود.
۲۸٦: مل: آنکه.
۲۸۷: دا: عین که.
۲۸۸: مل: است به ایجاد.
۲۸۹: مل: که او احد است.
۲۹۰: دا: مرچیز را.
۲۹۱: دا: وجود وجوب الوجود.
۲۹۲: مل: نه وجود مطلق.
۲۹۳: مل: ذات باری و ممکن بالذات باشد.
۲۹٤: مل: من حیث هی در خارج معدوم باشد.
۲۹۵: مل: باری غیر او نباشد.
۲۹٦: مل: «و معلول او شده باشد» نبود.
۲۹۷: دا: «لذاته... عدم» نبود.
۲۹۸: دا: وجود واجب است.
۲۹۹: دا: «نباشد» نبود.
۳۰۰: دا: بلکه در وجود او محال باشد.
۳۰۱: دا: «و محمول به ذات:.. عام باشد» نبود.
۳۰۲: مل: وجود است.
۳۰۳: مل: عین اوست.
۳۰٤: دا: با وجود که.
۳۰۵: مل: وجود عالم بر او حمل اشتقاق است. دا: وجود عام اشتقاق است. است.
۳۰٦: دا: بر+ اعم.

۳۰۷: مل: تابع.

۳۰۸: مل: و احکام تاراند.

۳۰۹: مل: بوجودة.

۳۱۰: دا: محمول است اعتبار است.

۳۱۱: دا: «معقول او است... محاذی اوست» نبود.

۳۱۲: ذا: در ذهن آید باری دیگر ملاحظه کنیم.

۳۱۳: مل: و جوهریّه.

۳۱٤: دا: میان جوهر و عرض اشتراک معنوی نه اشتراک لفظی.

۳۱۵: دا: شود عروض خارجی.

۳۱۶: دا، مل: در خارج عروض خارجی.

۳۱۷: مل: در خارج نفس.

۳۱۸: دا: و چون ذات در خارج پیدا شود.

۳۱۹: دا: پس فرقی نشد.

۳۲۰: بر، دا، مل: سه وجه + است.

۳۲۱: دا: متحقق نمی نباشد، مل: متحقق نباشد.

۳۲۲: دا: موجود است قطعاً.

۳۲۳: مل: «انضمام میان دو... ادنی تأمّل» نبود.

۳۲٤: دا: «معدوم که چنین... میان آن دو» نبود.

۳۲۵: مل: «اخذ می کند... ماهیت در خارج» نبود.

۳۲۶: مل: زبدهٔ جمیع این مقدمات است.

۳۲۷: دا: «و براو حمل می کند» نبود.

۳۲۸: دا: کلام اشعری است وحکماء اشراقیّین است.

۳۲۹: دا: منسیّ علیه.

۳۳۰: دا: که موجود خواهد شد.

۳۳۱: دا: شد.

۳۳۲: دا: خواهد کرد.

۳۳۳: دا: متحیّزاند.

۳۳٤: مل: تطویلات شدی.

۳۳۵: مل: «نسبتی خاص می دهد... ظاهر می شود» نبود.

۳۳۶: دا: نشده است.

۳۳۷: دا: از آن لطیف.

۳۳۸: مل: «باشد» نبود.

۳۳۹: دا: باید که در فروع او روشن کنیم، مل: باید که در فرع و نتایج او شروع کنیم.

۳٤۰: مل: «و چگونه افراد... در یک آن» نبود.

۳٤۱: مل: ومقارنت همه حال نباشد.

۳٤۲: مل: در وی نموده است.

۳٤۳: دا: رقیق مهره.

۳٤٤: دا: شهید ثانی.

۳٤۵: دا، مل: واحد است به وحدت حقیقی.

۳٤۶: دا: و آن صور در مرآت است. مل: و آن صور که مرآت است.

۳٤۷: مل: «که به آن ماهیّت... در ماهیتی دیگر» نبود.

۳٤۸: دا: در صورت بلخی، مل: در صورت بلهی.

۳٤۹: دا: سایر اعداد.

۳۵۰: مل: متوجّه می شود.

۳۵۱: مل: در حاشیه ابیات دیگر آن غزل شمس مغربی آمده است به این قرار:

سایه بر خورشید مگزین گر تو مرد عاقلی
سایه برخورشید نگز ینذکسی کوعاقل است
نیست انسان هر که باشد بر صراط مستقیم
میل کردم جانب چیزیکه هر دم مایل احت
چون بدانستی که حق هستی و باطل نیستت
رویی حق گیر و بگذر ز هرچه باطل است
نقطهٔ توحید و عین جمع در یای وجود
حاصل است آن را که برخطهٔ عدلت حاصل است
چیست دانی در میان جان جانان مغربی
برزخ جامع خط موهوم و حد فاصل است

۳۵۲: مل: مستفاد + است.

۳۵۳: مل: معقول + باشد.

۳۵٤: دا: دلالت تشبیه.

۳۵۵: دا: مل: و مثل + سمع و بصر.

۳۵٦: دا: در حاشیه دارد: هر ولهٔ بالترکی یلمک.

۳۵۷: دا: نه روح و نه روحانی.

۳۵۸: دا، مل: اثری نماند.

۳۵۹: مل: «و اگر تنز یه... می آید» نبود.

۳٦۰: دا: من واحدةٍ محال است.

۳٦۱: دا: «می کنیم» نبود.

۳٦۲: دا: اشعری در آن صفات کنیم.

۳٦۳: مل: عبارت از وجود است.

۳٦٤: مل: «دوم آنست... الحقیقه» نبود.

۳٦۵: مل: «ومنها الوجه... اند» نبود.

۳٦٦: دا: «است» نبود.

۳٦۷: مل: کرده‌اند وگفته، دا: «گفته» نبود.

۳٦۸: مل: تشبیه است.

۳٦۹: دا: و بقا معانی مشترکه باشد.

۳۷۰: مل: هو جوابنا والسّلام.

۳۷۱: دا: صورتی او را.

۳۷۲: دا: «لاجرم این معنی این باشد».

۳۷۳: دا: وجه غیریت و تنز یه دارد.

۳۷٤: مل: ورا خلق.

۳۷۵: مل: قایم شوند.

۳۷٦: دا: مرهرشیء به حسب آن شیء است. مل: مرهر شیء را است.

۳۷۷: دا: مشهود است.

۳۷۸: دا: «گفته» نبود.

۳۷۹: دا: بعد از ین در ین واقع است.

۳۸۰: مل: از جهت اختلاف کثرت ماهیات.

۳۸۱: دا: و جماعت است.

۳۸۲: دا: از آنجمله که، مل: از آنجمله.

۳۸۳: مل: مجسّمه و مشبّهه.

۳۸٤: دا، مل: بر دعوت خلق خواص و عوام.

۳۸۵: دا، مل: إلجام العوام فی علم الکلام.

۳۸٦: دا: متشابهات همین داشته لاغیر.

۳۸۷: دا: که بر ماعبادت اصنام.

۳۸۸: مل: بر ما عبادت واجب است.

۳۸۹: مل: ملایکه اند تقرب.

۳۹۰: دا: «و اصنام دیگر... می کردند» نبود.

۳۹۱: مل: صانع است.

۳۹۲: مل: تنز یه می کردند.

۳۹۳: دا: قوم او آن تشبیه را می شنیدند.

۳۹٤: مل: می رمیدند + و آن از مکر الهی بود لقوله: یضلّ به کثیراً.

۳۹۵: مل: که در مقدّمات.

۳۹٦: دا: «اموری چند... الهیات» نبود.

۳۹۷: دا: دارد.

۳۹۸: دا: دارند.

۳۹۹: دا: شرط دوم که معنی که.

۴۰۰: مل: اگر چه بعید متکلّف باشد.

۴۰۱: مل: اما ما یذهب بعض المحققین.

۴۰۲: مل: «که به واسطه... می داند» نبود.

۴۰۳: مل: هرگز او راتسبیح او نکرده.

۴۰۴: دا: آن را در می یافت..

۴۰۵: دا، بر: کشف که.

۴۰۶: دا: یا فعل را بیند.

۴۰۷: دا: و او را امر سلبی وعدمی است.

۴۰۸: دا: و مدرک می شود.

۴۰۹: مل: تشبیه و اسرار تشبیه است.

۴۱۰: مل: «براو» نبود.

۴۱۱: مل: نیز تقیید است.

۴۱۲: مل: منزه است.

۴۱۳: مل: «فامّا از بعثت ایشان» نبود.

۴۱۴: دا: بعضی از کلام شیخ در باب اشارت نقل کنیم.

۴۱۵: دا: در کتاب الله آورده اند.

۴۱۶: مل: اهل مشاهدهٔ وحدت حق باشد.

۴۱۷: دا، مل: «بیند» نبود.

۴۱۸: دا: سمیر.

۴۱۹: دا: به معنی اشارتی و معنی تفسیر.

۴۲۰: دا: لفظ مکررا در چند.

۴۲۱: مل: مضاف شده.

۴۲۲: مل: وآن بلکه.

۴۲۳: دا: «است» نبود.

۴۲۴: مل: که در حق او موجودست.

۴۲۵: دا: «ومدمواليه» نبوْد.

۴۲۶: مل: «از نادانی تمند... مکر باشد» نبود.

۴۲۷: دا: مشاهده شود.

۴۲۸: بر، مل: تشعبنی.

۴۲۹: مل: «من حیث... تقدم» نبود.

۴۳۰: دا، مل: «است» نبود.

۴۳۱: دا: از اتصاف.

۴۳۲: مل: حال الشقاوة.

۴۳۳: مل: کامل بود.

۴۳۴: دا: آن علم هر چند در من

۴۳۵: دا: مرایشان قیاس کرده شود.

۴۳۶: دا: اگر بیرون آیند.

۴۳۷: دا: فلا اشکال بعد ان علم بحقیقة الحال.

۴۳۸: دا: اطاعت است و انقیاد است.

۴۳۹: دا: فرق است.

۴۴۰: دا: یزرا که طاعت حق بنده عبادت نگویند.

۴۴۱: مل: حق.

۴۴۲: دا: و سمع.

۴۴۳: دا: می کند که.

۴۴۴: دا، مل: مشاهده کرد.

۴۴۵: دا: «دید» نبود.

۴۴۶: مل: اقرار نمی کند.

۴۴۷: مل: فی العلم + صلوات الله علی نبینا وعلیهم وسلامه.

۴۴۸: دا: «است» نبود.

۴۴۹: مل: مختلف الأمور.

۴۵۰: دا: الآخیر.

۴۵۱: دا: معنی جنید است.

۴۵۲: دا: قیودی.

۴۵۳: مل: درشی داونمی توان گفتن.

۴۵۴: مل: معتقدات کما قال.

۴۵۵: دا: منزه+است.

٤٥٦: دا: موضوعی
٤٥٧: مل: قایم شود بواسطه حلول او.
٤٥٨: مل: قیوم.
٤٥٩: دا: «غیر خودش... موجود» نبود.
٤٦٠: دا: آمد.
٤٦١: دا: متجدد شود.
٤٦٢: دا: ولیکن.
٤٦٣: مل: «شود» نبود.
٤٦٤: دا: عرض ما تجدد عرض لازم نمی آید.
٤٦٥: دا: دوازدهم.
٤٦٦: دا: تقیید است و حصر است.
٤٦٧: دا: امر تشریعی را قبول و به جای می آورند.
٤٦٨: مل: و چون صفات دو است.
٤٦٩: دا: عن المظالم.
٤٧٠: دا: پس او اعظم جلالی قهری باشد.
٤٧١: دا، مل: موسی (ع) گاهی کردن.
از حیثیت علم فکری می‌داد.
٤٧٢: دا: «است» نبود.
٤٧٣: مل: «فرعون» نبود.
٤٧٤: مل: سرزد.
٤٧٥: مل: فطرت.
٤٧٦: مل: ظاهر توانم آوردن.
٤٧٧: دا: تو درتحکم خواهی
٤٧٨: دا: هزم شده.
٤٧٩: دا: الآ به آنی که بگوید.
٤٨٠: مل: به لسان فکرت است.
٤٨١: دا: ظاهری + داشت.
٤٨٢: دا: «بحقیقه الحال الأسلم» نبود.
٤٨٣: مل: اصطلاح.
٤٨٤: مل: ظاهر ساخته.
٤٨٥: مل: شدند.
٤٨٦: دا: «می شد» نبود.
٤٨٧: مل: می آوردم.
٤٨٨: مل: سیر شدم به او.
٤٨٩: مل: بدر نمی رفت.
٤٩٠: مل: در می نشست.
٤٩١: دا: «وگفت» نبود.
٤٩٢: دا: که از.
٤٩٣: دا: از آن.
٤٩٤: مل: جامع بنی امیّه.
٤٩٥: دا: مقام شیخ.
٤٩٦: مل: علی بن محمدبن یوسف قرشی الهکاری.
٤٩٧: مل، دا: ابی بکر محمد بن خلف بن حجندر الشبلی.
٤٩٨: مل: امام حسین گرفته.
٤٩٩: دا: علی رضی الله عنه.
٥٠٠: دا: پوشیده پوشیدند.
٥٠١: مل: و ایشان.
٥٠٢: مل: «گرفته اند» نبود.
٥٠٣: دا: ابتداء بر من کرد.
٥٠٤: دا: مل: مبنای تونس.
٥٠٥: دا: «غرق شده» نبود
٥٠٦: دا، مل: «رفت» نبود.
٥٠٧: دا: این شخص می کند.
٥٠٨: مل، دا: فهم.
٥٠٩: دا: باری تعالی که.
٥١٠: مل: آن صفات او یند.
٥١١: مل: کما یقول الملاحده.
٥١٢: مل: می شوند.
٥١٣: مل: «نعیم» نبود.

۵۱۴: مل: «باشد» نبود.

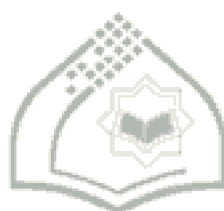
۵۱۵: دا: رسالهٔ سامی و نامی.

۵۱۶: دا: و مراجعه ابواب.

۵۱۷: مل: یهدی السبیل+ تمّت. پایان نسخه‌های مل و بر پایان نسخهٔ بر.

۵۱۸: دا: بعد+ بعد العصر.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



تعلیقات وارجاعات



تعلیقات و ارجاعات

[۱- الف] اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری.

در بیشترینهٔ کتب صوفیه به‌عنوان حدیث نبوی مذکور است بنگرید به کشف‌المحجوب هجویری ۷۰، تفسیر حدایق ۳۸، عبهر العاشقین ۵۹، التصفیة فی احوال المتصوّفة ۱۸۳، تذکرة الاولیاء ۱۹، کاشف الاسرار ۱۳۶، نامه‌های عین القضاة ۲: ۳۷۰، العروة لاهل الخلوة والجلوة ۱۳۵ پ، در رباب‌نامه ۳۷می خوانیم:

دان که در هر طایفه مردی گزین
هست حقّ را کاو بود خاص و امین

در لباس مختلف پیدا شده
گرچه جمله پیش حق یکتا بُدَه

اغلب اندر صورت تقوی و شرع
کرده در دنیا همه طاعات، زرع

باز بعضی عکس این اندر مجوز
ظاهرش تاریک و باطن عین نور

همچو سلطانی که گردد در جهان
با لباس دون که تا ماند نهان

از بـد و نـیـک و از خـاص و زعـام
بـاشـد از پنـهـان چوماه انـدر غـمام
حـق زغـیـرت کـرده از خلقش نـهان
در لـبـاس دون و در خـلـق مـهـان
اولـیـایـی فـی قـبـابـی گـفـت الـه
قـبّـه چه بـود فـهـم کـن ای مـرد راه
جـز ولـیّ نـشـنـاسـد او را هـیـچ کـس
زانـکـه مـحـرم سـرّ حـق را اوسـت بـس

[۲ــ الف] فهو الحادث الازلی... وشیخ داود قیصری... این عبارت را بر قدم ارواح حمل کرده است.

قیصری در شرحش ۷۰ــ ۷۲۰ به تفصیل و با ادلّه وافی قدمت روحی این حادث ازلی را عنوان کرده است. کمال الدین حسین خوارزمی در شرح فصوص [۱۵ ب]ــ که ترجمهٔ شرح قیصری است ــ می نویسد: «پس او انسان حادث است به جسد که نشأت عنصر به او به عدم زمانی است، و ازلی است به روح و حقیقت که عین او در علم حق ازلی است و پیدا شده، و دایم ابدی است از آنکه باقی به بقای موجد خود است در دنیا و آخرت، و کلمهٔ فاصله است که تمیز می کند حقایق را، و تفصیل می نماید آنچه را ذات او محتوی است به ظاهر شدن در علم و عین، به حسب غلبهٔ هر صفتی در صورتی که مناسب اوست، و کلمهٔ جامعه است در میان حقایق الهیه کونیه، و نیز جامع است از روی باطن و ظاهر در میان اسماء و مظاهرش».

[۳ــ الف] آنجا که خاتم انبیانبی بود وآدم میان ماء وطین بود.

متضمن حدیث معروف «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» است که به صورتهای زیر نیز در جامع الصغیر ۲: ۹۶ و

مسند احمد ٤: ٦٦ آمده است:

(۱) عن رجلٍ قال قلت يا رسول الله متى جعلت نبياً قال و آدم بين الرُّوح و الجسد.

(۲) كنت نبياً وآدم بين الرّوح و الجسد.

(۳) إنى عبدالله خاتم النبيّين و إن آدم عليه السّلام لمنجدل فى طينته. نیز بنگرید به: احادیث مثنوی ۱۰۲، انس التائبین ۳٤۱ــ ۳٤۲، نقدالنصوص ۱۸، العروة لاهل الخلوة و الجلوة ۹۷.

[۷ ــ الف] و شارحان فصوص مثل قیصری و جَندی...

شرف‌الدین داود قیصری متوفّی ۷۵۱ هجری از شاگردان ممتاز شیخ عبدالرزاق کاشانی بوده و فصوص را نزد همو درس خوانده و از پس استاد، شرحی شبیه به شرح استاد بر فصوص الحکم پرداخته است، اما شرح قیصری از شرح کاشانی ارزش بیشتری پیدا کرده و دلیل آن به ظن این حقیر عبارت است از: اوّلاً اینکه قیصری در شرحش از منطق بیان زبان و معناشناسی عبارات موجز و رمزناک شیخ اکبر کاملاً آگاه بوده و در تقسیم عبارات فصوص به بندهای بسیار دقیق و از لحاظ معناشناسی بسیار کامل، موفق شده است.

ثانیاً اینکه قیصری قبل از شروع به شرح فصوص مقدّماتی منظم و بسیار عمیق باختصار برگزار کرده که آراء و عقاید الهیاتی و فلسفی ــعرفانی مهمی را که در ایضاح و تبیین فصوص بسیار بسیار مددکار است به بررسی گرفته.

ثالثاً همچنانکه دیگران نیز گفته‌اند، قیصری به جمیع جزئیات فصوص توجّه داشته و از شرح هیچیک ازمسایل فصوص الحکم احتراز نکرده و همهٔ کلیّات و جزئیات فصوص را به شرح

برداشته است. بعلاوه اینها چون شرح قیصری حاوی مسایل شروح قبل از وی مانند شرح عبدالرزاق کاشانی و شرح صدرالدین قونوی نیز هست، برعمق و ارزش وی افزوده است.

باری بنابراین دلایل مزبور نه تنها مقدّمات قیصری بر شرح فصوص بارها ترجمه و شرح شده- بلکه شرح او دستمایهٔ شروحی چون شرح بابا رکنا و جامی و محب الله بهاری نیز بوده، و همچنان بوسیلهٔ کمال الدین حسین خوارزمی ترجمه گونه‌ای از آن شده است.

هنگامی که تعلیقات الجانب الغربی را می‌نوشتم ترجمهٔ فارسی آقای منوچهر صدوقی سها از مقدّمهٔ قیصری بر شرح فصوص عرضه شد. ایشان در دیباچهٔ خود فقط به ترجمه شرح گونهٔ فخرالعلماء کردستانی و شرح آقای آشتیانی بر مقدمات قیصری -که هر دو به فارسی است اشاره کرده‌اند -بنگرید به صفحهٔ هیجده -نگارنده همچنانکه در مقدمهٔ خود بر متن مصحح شرح فصوص خوارزمی به تفصیل سخن گفته‌ام و در مقدمهٔ همین رساله نیز باختصار یاد کرده‌ام کمال الدین حسین خوارزمی دوبار به ترجمهٔ فارسی مقدمات قیصری بر فصوص دست یازیده است بطوریکه یکبار، بکمال و تمام مقدمهٔ قیصری را ترجمه کرده و در آغاز شرح فصوص خود گنجانده، و بار دیگر سه قسمت عمدهٔ مقدّمهٔ مزبور را به پارسی برگردانیده و در آغاز شرح مثنوی، یعنی جواهر الأسرار و زواهر الانوار جای داده است -بنگرید به مقالات چهارم تا هفتم، نیز بنگرید به پایان دیباچه همان کتاب - ترجمهٔ آقای صدوقی سها، ترجمهٔ روانی است ولیکن مسلماً که به پای روانی و شیوایی و پختگی وگویایی ترجمهٔ خوارزمی نمی‌رسد. چون

کتاب الجانب‌الغربی چاپ شده و فرصت بررسی دقیق و قیاس همه جانبهٔ ترجمهٔ خوارزمی و ترجمهٔ آقای صدوقی سها را ندارم، خواننده ارجمند را ارجاع می‌دهم به مقدّمهٔ قیصری، ترجمه صدوقی سهاص ۲۲، قیاس شود با جواهر الاسرار ج ۱: ص ۱۷۶.

اما شرح جَنْدی؛ مؤید الدین جندی از پختگان و پیروان مکتب ابن‌عربی بوده که در سدهٔ هفتم هجری می‌زیسته. از احوال او اطلاعات دقیقی نداریم جز آنچه جامی در نفحات ۵۵۹ آورده و در منابعی چون کشف الظنون ۲: ۱۵٤۰، معجم المؤلفین ۱۳: ۵٤، الذریعه ۱۷: ۱۵۰، طرائق الحقائق ۲: ۳۱۸ باختصار از او یاد شده است، اما خود او در مقدمه و در لابلای اثر فارسی خود —نفحة الرُّوح و تحفة الفتوح— اشاراتی به سیر و سلوک و چگونگی توبت و سفرهای روحانی و جسمانی خود کرده که مغتنم است —بنگرید به مقدّمهٔ نگارنده بر آن رساله ۱۱ تا ۲۳—

بهرحال شرح جندی برفصوص از کهنترین، و بنابر قولی اوّلین شرح فصوص الحکم است که به زبان تازی پرداخته شده، جندی نیز در اثرش مقدّماتی را گنجانیده.که بیشتر بر اسماء الحسنیٰ و مباحث حروفی تکیه دارد که بسیار بسیار از طرز فکر استادش یعنی قونوی متأثر است. این شرح به اهتمام آقایان سیدجلال الدین آشتیانی و دکتر غلامحسین ابراهیمی مقابله و چاپ شده است صرف نظر از اغلاط مطبعی در ین چاپ، شیوهٔ علمی نیزمدّنظرمصححان نبوده، و این چاپ عاطل است ازحلیهٔ فهارس کلیدی که محقّقان امروزینه را به مثابت کلیدهایی است که گشایندهٔ ابواب بستهٔ مطالب کتاب می‌شود.

[۸ — الف] لولاک لما خلقت الأفلاک ولا الجنة ولا النار.

حدیث موضوعی است که در اللؤلؤ المرصوع ٦٦ به صورت «لولاک ماخلقت الجنّة و لولاک ماخلقت النار» آمده. بنگرید به احادث مثنوی ۱۷۲. صوفیه این خبر را همراه با خبر «کنت کنزاً مخفیاً» روایت می کنند و نتیجهٔ مأخوذ از آن را چنین برمی گیرند که مقصود از آفرینش عالم حضرت مصطفی است صلّی الله علیه و آله و سلّم، و کمال خلقت در وجود او (ص) ختم می شود. نیز بنگرید به: کاشف الأسرار ۳۰، التصفیه ۳۰۵، تفسیر ابوالفتوح ۲: ١٤٥. در شرح تعرف ۲: ٤٦ به صورت «لولامحمد ماخلقت الدّنیا و الاخرة ولا السّماوات و الأرض ولا العرش ولاالکرسی ولا اللوح ولا القلم ولاالجنة ولا النار و لولا محمد ماخلقتک یا آدم» آمده است.

[۸ — ب] الحجرالأسود یمین الله فی أرضه.

حدیث نبوی است، خطیب بغدادی در تاریخش از جابر بن عبدالله روایت کرده است و در جامع الصغیر ۱: ۵۸۷ — ۵۸۸ به چندین صورت آمده است که دو صورت مذکور درآن کتاب نزدیک است به روایت شیخ مکّی بقرار زیر:

(۱) الحجر یمینُ الله في الأرض یصافح بها عباده.

(۲) الحجر یمین الله تعالی فمن مسحه فقد بایع الله. نیز بنگرید به تمهیدات عین القضاة ٩٤.

[۹ — الف] خلق آدم علی صورته.

حدیث نبوی است در جامع الصغیر ۱: ٦٠٦ در دو مورد احادیثی روایت شده در کیفیت خلقت آدم (ع) به صورت زیر:

(۱) خلق اللهُ آدم من تراب الجابیة، و عجنه بماء الجنّة.

(۲) خلق الله آدم علی صورته، وطوله ستّون ذراعاً، ثمّ قال:

اذهب فسلّم علی أولئک النّفر –و هم نفرٌ من الملائکة جلوس –فاستمع مایحیّونک فإنّها تحیّتک وتحیّة ذرّیّتک، وفذهب فقال: السّلام علیکم، فقالوا: السّلام علیک و رحمة الله، فزادوه «و رحمة الله» فکل من یدخل الجنّة علی صورة آدم فی طوله ستّون ذراعاً، فلم تزل الخلق تنقص بعده حتّی الان.

در انسان کامل ۳۲۳ سوای روایت مزبور به صورت «إن الله تعالی خلق آدم علی صورة الرّحمن» نیز آمده است. نیز بنگرید به: جواهر الأسرار ۲۲۰، جامع الأسرار سیّد حیدر آملی ۱۳۵، رشف الالحاظ ۳۶، نقدالنصوص ۹۳. در صحیح مسلم ۸: ۳۲ به صورت: «اذا قاتل أحدکم أخاه فلیجتنب الوجه فإنّ الله خلق آدم علی صورته» آمده است. در تمهیدات عین القضاة ۲۷۱ و ۲۷۳ صورت زیر نیز دیده می شود: «إنّ الله خلق آدم و اولاده علی صورة الرّحمن» عزیز نسفی در تفسیر آن می نویسد: «ای درویش! نبی صورت عقل اوّل است و از این جهت فرمود که: انّ الله تعالی خلق آدم علی صورته. یعنی: علی صورة آدم. عقل اوّل موجودات است و آدم اوّل مخلوقات است و آدم خاکی اوّل آدمیان و آدم فرزندان است. این آدم را بر صورت آن آدم آفرید». انسان کامل ۴۰۱.

[۹ –الف] حق تعالی می فرماید که چون بنده را دوست دارم سمع او شوم.

متضمن این حدیث نبوی است: «إن الله تعالی قال من عادیٰ لی ولیّاً فقد آذنته بالحرب و ماتقرّب الیّ عبدی بشییٔ أحبّ الیّ ممّا افترضته علیه و مایزال عبدی یتقرب الیّ بالنّوافل حتّی احبّه فإذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الّتی یبطش بها و رجله الّتی یمشی بها و إن سألنی لأعطینّه و إنْ استعاذنی لاعیذنّه و ماتردّدت عن شییء أنا

فاعله تردّدی عن قبض نفس المؤمن یکره الموت و انا اکره مساءته. به نقل احادیث مثنوی ۱۸، نیز بنگرید به: جواهرالأسرار ۱۶۴ و ۲۱۶، جامع الأسرار ۶۰۵، رسالة نقد النقود ۶۷۵، مشارق الدراری ۱۴ و ۱۸۴، تمهیدات عین القضاة ۲۷۱ و دیگر کتب عرفانی.

[۹ـ الف] و اورا نسخهٔ عالم داشته‌اند.

ظاهراً ناظر برمضمون این رباعی است که بتصریح علاء الدوله سمنانی در العروة ۲۴۲ از نجم الدین کبری است و بعضی نیز مانند احمدبن موسی درشرح گلشن راز ــ که شرحی است بسیار مفید و در حوزهٔ تفکر ابن‌عربی ــ آن را به ابوسعید ابی‌الخیر نسبت داده است که درست نیست و باید از نجم کبری باشد.

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که تویی
وی آئینهٔ جمال شاهی که تویی
بیرون زتو نیست هرچه درعالم هست
درخود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

[۹ ـ ب] واما جامی نیز به اسلوب قیصری رفته.

مگی تصوّر کرده است که شرح جامی شرحی است مستقل، درحالیکه چنین نیست بلکه جامی از تألیف مجموع آراء صدرالدین قونوی، مؤید الدین جندی، سعدالدین فرغانی، عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری، شهاب‌الدین سهروردی، علاءالدوله سمنانی، ابومحمد اصفهانی، سید شریف جرجانی، فخرالدین عراقی و ابن‌فارض و... بر فصوص الحکم شرحی نگاشته است به‌نام نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص که با تصحیح آقای ویلیام چیتیک بچاپ رسیده مصحح دانشمند

جمیع مآخذ جامی را بادقت و روش علمی باز نموده است. بنگرید به مقدمهٔ مصحح برآن کتاب ۵٤ —٦٧.

[۱۱ —الف] کتاب المعرفة.

بنابر تصریح مکّی این رساله قسمتی از آغاز فتوحات بوده که جداگانه استنساخ شده و به این نام خوانده شده است، مطالبی را که مکّی ازین رساله نقل کرده است با مقدمهٔ فتوحات، طبع دارالکتب العربیة بمصر، معروف به چاپ کشمیری مقابله کردم و معلوم شد که در مقدمهٔ فتوحات طبع مزبور نبود ظاهراً مراد «رسالة فی معرفة الله تعالی» باشد که تحت شماره ۳٦۰ در ابن‌عربی آقای جهانگیری آمده است. نیز این تصریح مکّی مبیّن آن تواند بود که چرا محققان در تعداد و شمار آثار ابن‌عربی اختلاف دارند و از چهارصد تا نزدیک به پنجصد اثر به ابن‌عربی نسبت می دهند. بنگرید به نفحات الانس ٦۳٤، قیاس کنید با یواقیت ۱۰. شعرانی می گوید که —همانجا ۳— در نسخ فتوحات تصرفاتی بسیار شده و بهمین مناسبت وی عبارات زیادی را —که با عقاید و آراء مسلمانان در تعارض بوده —از آن کتاب حذف کرده وتهذیبی از فتوحات ترتیب داده و با شیخ شمس‌الدین مدنی متوفی ۹۵۵ —که نسخه‌ای معتبر از فتوحات تهیه دیده بوده — دربارهٔ آن تهذیب سخن گفته، و مورد تأیید مدنی نیز قرار گرفته بوده است. باری سخن مکّی دربارهٔ فتوحات و اینکه رسالة المعرفة قسمتی از مقدمهٔ فتوحات بوده نیز دلیلی است بر له کاری که شعرانی برفتوحات انجام داده است.

[۱٤ —الف] اوّل ماخلق الله العقل.

از اخبار اوایل است که بوجوه عدیده آمده است باینقرار:

- اوّل ماخلق الله الجوهر.
- اوّل ماخلق الله روحی.
- اوّل ماخلق الله العرش.
- اوّل ماخلق الله العقل.
- اوّل ماخلق الله العلم اعلی.
- اوّل ماخلق الله القلم.
- اوّل ماخلق الله نوری.

نجم الدین دایه در مرصادالعباد ۳۰ می نویسد: «آنکه خواجه علیه السّلام فرمود: اوّل... القلم و... العقل و... روحی، هرسه یکی است و بسیار خلق درین سرگردان شدند تا چگونه است».

عزیزالدین نسفی درانسان کامل ۳۹۸ — ۳۹۹ نوشته است که: «ازین بیچاره درخواست کردند که می باید که در احادیث اوایل رساله‌ای جمع کنید و بیان کنید که مراد ازین احادیث یک جوهر است یا مراد از هر حدیثی جوهری جداگانه است». و نسفی معتقد است که «جوهر، روح، عرش، قلم، عقل، علم و نور» یک جوهر است و بر اثرِ پذیرش و قبول اوصافِ وصفی و بمناسبت مقامهای مختلف به نامهای مختلف یاد شده است. نیز بنگرید به عنوان السعادة خطی ورق ۱۵، نصوص الخصوص ۱۱۸ — ۱۱۹، المصباح فی التصوف ۶۰ و دیگر کتب صوفیه.

[۱۴ — الف] اوّل ماخلق الله القلم.

بنگرید به: تعلیقهٔ مزبور.

[۱۴ — الف] اوّل ماخلق الله نوری.

بنگرید به: تعلیقهٔ ۱۴ — الف.

[۱۴ ــ الف] کنت نبیاً وآدم بین الماء والطین.

بنگرید به: تعلیقهٔ ۳ــ الف.

[۱۴ ــ الف] لوکان موسی حیاً لماوسعه الّا اتّباعی.

حدیث نبوی است ابونجیب سهروردی در آداب المریدین ۱۹۷ می‌نویسد: «و اما فخرکردن و اظهار دعوی؛ و ادب اندرین آنست که قصد او اظهار نعمت خدای تعالی بود بروی. و این چیز در غلبات حال باشد چنانکه رسول علیه‌الصلاة والسّلام گفت: انا سیّد ولد آدم ولافخر. و گفت: آدم ومن‌دونه تحت لوائی یوم القیامة. و گفت: لوکان موسی حیاً لما وسعه الّا اتّباعی».

علاءالدوله سمنانی در العروة ۳۷۰ می‌نویسد: «... و هیچ زیان نمی‌دارد پیغامبری ایشان به ختم پیغامبر ما علیه‌الصّلاة والسّلام، چنانکه نزول عیسی علیه‌السّلام هیچ زیان نمی‌دارد از آنکه او نیز خلایق را به دین مصطفی دعوت می‌کند و همچنین اقتدا می‌کندبه امام امّت او».

[۱۴ ــ ب] انا سیّد ولد آدم.

حدیث نبوی است درسنن ابن‌ماجه ۲: ۱۴۴۰ و جامع الصغیر ۱: ۴۱۳ چنین آمده است:

(۱) أنا سیّد ولد آدم یوم القیامة، و أوّل من ینشقّ عنه القبر، و اوّل شافع، و اوّل مشفّع.

(۲) أنا سیّد ولد آدم یوم القیامة ولا فخر، و بیدی لواءالحمد ولافخر، و ما من نبی یومئذٍ آدم فمن سواه إلّا تحت لوائی، و أنا اوّل شافع و اوّل مشفّع ولا فخر.

[۱۵ ــ ب] ابن‌عساکر.

نام افراد خاندان بنوعساکر است ازین خاندان افراد بسیار

مشهور و عالمی برخاسته‌اند مانند حسن بن هبة الله متوفّی ۵۱۹، و ثقة الدین ابوالقاسم علی بن ابی محمد الحسن دمشقی شافعی که در ۴۹۹ هجری در دمشق بدنیا آمد و در همانجا صرف وعلوم عربی را فراگرفت و حدیث را سماع کرد و بعد از فعالیتهای علمی و ارزنده —که شرحش درین تعلیقه مقدور نیست— به سال ۵۷۱ درگذشت. از او آثار عمده‌ای بجای مانده است از مهمترین آثارش یکی تاریخ دمشق است که به شیوهٔ تاریخ بغداد پرداخته و تذکره‌ایست بسیار ارزشمند که موردنظر مکّی نیز بوده است. بنگرید به معجم الأدبا ۵: ۴۶ —۱۳۹، وفیات الاعیان ش ۴۱۴، منظر الانسان ۴۱۴.

[۱۵ —ب] مهدی است علیه‌السّلام که درآخر الزمان پیدا شود و....

متضمن این حدیث نبوی است که در سنن ترمذی ۳: ۳۴۳ به صورت «لولم یبق من الدنیا الایوماً لطول الله ذلک حتی بلی». درسنن أبی داود ۲: ۲۰۷ می خوانیم:

(۱) لولم یبق من الدنیا الاّ یوم قال زائدة لطول الله ذلک الیوم حتی یبعث فیه رجل منّی اومن اهلی بیتی یواطیء اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی. یملأ الأرض قسطاً و عدلاً کما ملئت ظلماً و جوراً.

(۲) لا تذهب أولا تنقضی الدنیا حتی یملک العرب رجل من اهل بیتی یواطیء اسمه اسمی.

(۳) لولم یبق من الدهر الایوم لبعث الله رجلاً من اهل بیتی یملأها عدلاً کما ملئت جوراً.

نیز بنگرید به: المقالات و الفرق ۷۶، اصول الکافی ۱: ۳۴۱، بیان الاحسان لأهل العرفان ۲۰ ب، العروة ۲۸۸— ۲۸۹، در نوادر کاشانی ۱۵۲ به صورت «المهدی من ولدی، اسمه اسمی

و کنیته کنیتی اشبه الناس بی خلقاً و خلقاً له غیبة و حرة تضل فیها الأمم ثمّ یقبل کالشهاب الثاقب یملأها عدلاً و قسطاً کما ملئت جوراً و ظلماً» آمده است.

[۱۵ ـ ب] ألا انّ ختم الأولياء شهيد.

این اشعار را شیخ در شأن و وصف حضرت مهدی (ع) گفته است. قبل از اشعار مزبور در فتوحات، جزء ۳: ۳۲۷ طبع مصر نوشته است: «و اعلم ایدنا الله إنّ الله خلیفة یخرج و قد امتلأت الأرض جوراً و ظلماً، فیملؤها قسطاً و عدلاً، لولم یبق من الدنیا الاّ یوم واحد، طول الله ذلک الیوم، حتّی یلی هذه الخلیفة من عترة رسول‌الله من ولد فاطمة یواطی اسمه اسم رسول‌الله جده الحسین‌بن علی، یبایع بین الرکین و المقام، یشبه رسول الله فی خلقه و ینزل عنه فی الخلق، لأنه لایکون أحد مثل رسول الله فی اخلاقه».

[۱۶ ـ الف] انا ختم الولاية دون شک.

پاره‌ای از سخنان شیخ اکبر در مسألهٔ ختم ولایت خالی از اضطراب نیست در اشعاری که در شأن حضرت مهدی (ع) آورده و نیز حدیث «لولم یبق... الخ» را قبل از آن اشعار در فتوحات درج کرده است ـ بنگرید: تعلیق ۱۵ ـ ب ـ در باب چهل و سوم صفحهٔ ۲۴۴ از مجلد اوّل فتوحات سروده است

انا ختم الولاية دون شک ٭ بورث الهاشمی مع المسیح

نیز نقل رؤیایی ازخود می کند که آن هم برختم ولایت وی دلالت دارد. باری مکّی نیزاین نوع از ولایت را که ابن‌عربی مدّعی آن شده باوجود صراحت بیان وی به ولایت اصغر و صغیر و اکبر و کبیر عجیب دانسته است.

[۱۶ ـ الف] حکیم ترمذی.

محمدبن علی بن الحسن بن بشیر حکیم ترمذی از محدّثان و حافظان و صوفیان معروف سدهٔ چهارم هجری مراد است که تا سال ۳۱۸ هجری حیات داشته. از تصانیف او می‌توان الاکیاس والمغترین، ریاضة النّفس، کتاب الکسب، نوادر الاصول فی معرفة اخبار الرسول و علل العبودیة را یاد کرد. بنگرید به طبقات الشافعیه سبکی ۲: ۲۰، لسان المیزان ۵: ۳۰۸، عثمان یحیی: مقدمهٔ ختم الأولیاء.

آنچه بر شهرت ترمذی تأثیری بسزا داشته تألیف مهم و معروف اوست به نام «ختم الأولیاء» که در خصوص مسألهٔ ولایت و مقام ولی و مطلب و مقصد خاتم اولیا پرداخته شده است. ترمذی در ین کتاب دقیقاً برمسأله ولایت بشیوه‌ای بحث می کند که نزدیک است به عقاید شیعه در باب موضوع مزبور. بنگرید به: الصلة بین التصوف والتشیع ۴۶۸. و همین شیوهٔ تدقیق ترمذی برمسألهٔ ولایت مورد نظر ابن‌عربی قرارگرفت‌ونه تنها او را به پاسخ پرسشهای حکیم ترمذی واداشت و رساله‌ای در ین خصوص پرداخت بل در فتوحات و فصوص و دیگر آثارش به اندیشه‌های ترمذی در ین خصوص توجه داشت و به تفسیر پاره‌ای از آنها همت گماشت.

تأثیر اندیشه‌های ترمذی خاصه در زمینهٔ ولایت، نه تنها بر ابن‌عربی روشن است بل در تمامی دوره‌های تاریخی تصوف اثر افکار حکیم ترمذی را می‌توان دید. مع‌الأسف تاکنون درباب زندگی و آراء و آثار ترمذی تحقیقی جامع نشده، مهمترین کاری که تاکنون در ین زمینه انجام شده تصحیح و تنقیح علمی کتاب ختم الأولیاء اوست که به وسیلهٔ آقای عثمان یحیی به سال ۱۹۶۵ میلادی در بیروت بچاپ رسیده

است. نیز ضمیمهٔ همان کتاب رساله‌ای بسیار مفید از حکیم ترمذی به نام «بدوّ شأن... الحکیم ترمذی» در حالات و سیر و سلوک و واقعات او بچاپ رسیده است. مقدّمهٔ تحقیقی آقای عثمان یحیی —دانشمند پرکار و عمیق عرب —بر چاپ ختم الأولیاء و رسالهٔ مذکور دارای جزئیات بسیار ارزنده‌ای دربارهٔ کتابشناسی و برخی از مطالب مربوط به حیات حکیم ترمذی است که می‌تواند راهنمای خوبی برای تحقیقات آتیه درباره این حکیم متألّه باشد.

[۷۱ —الف] مدینهٔ فاس.

شهر معروف مراکش بوده و درقرن دهم هجری از مراکز مهم فرهنگی و علمی و فنی عالم اسلام بحساب می‌آمده است —بنگرید به: مراصد الاطّلاع ۳: ۱۰۱٤ —ابن‌عربی برای اوّلین بار به سال ۵۹۱ هجری به این شهر وارد شد و بشارت پیروزی لشکر موحّدین را برنصاری بداد، و نیز دفعات مکرر به این شهر آمد و شد کرد. بنگرید به: ابن‌عربی، حیاته و مذهبه ٤٤.

[۷۱ —ب] و جمع کردم میان عبدالله و اسماعیل سَوْدْکین.

مراد عبدالله بدر حبشی است که از یاران نزدیک و از تلامیذ بسیار پرمایهٔ ابن‌عربی بوده است. ابن‌عربی حلیة الأبدال را به خواهش همو و محمد صدفی نوشته، و نیز بدر حبشی در مؤلّفه‌اش به نام «الانباء علی طریق الله» که از کتابهای مهم عرفان بوده به بزرگداشت شیخ اکبر پرداخته است.

و اسماعیل سَوْدْکین نیز از یاران ابن‌عربی بوده است بطوریکه شیخ او را فرزند روحانی خویش می‌خوانده. وی در نشر آراء و عقاید ابن‌عربی تلاشهایی داشته و از جمله

«تجلّیات» شیخ را شرح کرده است، نیز همو سؤالی از شیخ کرده‌بوده که شیخ به پاسخ آن پرداخته و این سؤال و جواب به نام «رسالة فی سؤال اسماعیل بن‌سودکین» معروف شده و ضمن مجموعه رسایل ابن‌عربی در حیدرآباد بچاپ رسیده است.

[۱۹ ــ الف] أدّبنی ربّی فاحسن تأدیبی.

حدیث نبوی است که به روایت ابن‌مسعود در ادب الإملاء ابن السمعانی آمده است. در کشف‌المحجوب هجویری ٤٣٢ می‌خوانیم: «قال النبیّ عم حسن الأدب من‌الایمان، و نیز گفت: أدّبنی ربّی فاحسن تأدیبی». نیز رک: جامع‌الصغیر ۱: ۵۱، تمهیدات عین القضاة ٦٦، مرموزات اسدی ۱۳۳، التصفیه ۲٤۲، مناهج الطالبین و مسالک الصادقین ۱۱۲ ب.

[۱۹ ــ الف] جلال الدین دوانی

محمدبن اسعد صدیقی دوانی شافعی، ملقب به جلال الدین متوفّی ۹۲۸ مراد است که از متکلمان و منطقیان و مفسّران و فقیهان بسیار معروف و بنام سدهٔ هشتم و نهم هجری بشمار می‌رود. وی در کازرون به دنیا آمد و درفارس قاضی بود، مؤلف اعیان الشیعة بیست و پنج اثر را به او نسبت می‌دهد و از امهات آثار اوست: شرح هیاکل النورسهروردی، شرح التهذیب تفتازانی، شرح عقایدالایمان عضدالدین ایجی و تعلیقة علی الأنوار لعمل الأبرار اردبیلی. بنگرید به: کشف الظنون ۳۹، ۱۸٤، ایضاح المکنون ۱: ٥٤، اعیان الشیعة ٤۳، معجم المؤلفین ۹: ٤۷ ــ ٤۸.

[۲۰ ــ الف] فرمود که تأبیر نخل مکنید.

مراد حدیثی است که به خبر تأبیر نخل معروف شده و به

صور زیر در کتب حدیث آمده است:

(۱) قدم نبی الله المدینه و هم یأبرون النخل، فقال: ما تصنعون؟ قال: کنا نصنعه، قال: لعلکم لولم تفعلوا کان خیراً، قال فترکوه فنقصت، قال: فذکروا ذلک له فقال: إنّما أنا بشر إذا أمرتکم بشیء من دینکم فخذوا به، و إذا أمرتکم بشیء من رأیی فإنما أنا بشر.

(۲) أن النبی مرّ بقوم یلقّحون، فقال: لولم تفعلوا لصلح، قال: فخرج شیصاً: فمر بهم، فقال: مالنخلکم؟ قالوا: قلت کذا کذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنیاکم.

نیز بنگرید به: صحیح مسلم ۱۸۳۵، سنن ابن ماجه ۲: ۸۲۵، أضواء علی السنّة المحمدیة ۹۳.

[۲۱ – الف] پس هرگاهی که علماء اصول لفظ خطا بر رسول جایز داشتند...

درزمینهٔ عصمت و عدم عصمت انبیا از گناه –اعمّ از کبایر و صغایر– دو قول است: گروهی به عصمت انبیاء علیهم السّلام مطلقاً قایل شده‌اند و گفته‌اند که انبیاء عمداً و سهواً از کبایر معصوم‌اند و اگر زلّتی از صغایر بر اثر فراموشی از ایشان ظاهر می‌شود به حکم حدیث نبوی «أحبّ الله عبداً لم یضرّه ذنب» او را زیان ندارد.

گروه دیگر گفته‌اند که انبیاء عصمت مطلق ندارند اینان به آیت ۱۲۱ از سورهٔ طه (۲۰) استناد می‌کنند که فرموده است: «و عصی آدم ربّه فغوی».

عده‌ای نیز همانند علاءالدوله سمنانی گفته‌اند که: انبیا مطلقاً از کبایر معصوم‌اند و همچنان از احتراز از صغایر عصمت دارند.

اما به نزد گروه محققهٔ أثنی عشری عصمت انبیا از شروط

مسلّم نبوّت است زیرا که ارسال نبی لطفی است از حق بر بندگان، و این لطف آنگاه مکمّل و محقّق تواند بود که رسول مبرّا از خطا و عصیم از معصیت باشد؛ چه اگر نبی عصمت نداشته باشد و از او کبایر و صغایر دروجود آید در اطاعت و انقیاد او از طرف امّت وی خلل وارد می شود و مطلوب غایی از ارسال نبی محرز نمی گردد.

نیز پیداست که نبی حامل و ناقل نوامیس الهی و اسرار ربّانی است و اوست که حجج الهی و اوامر و نواهی حق را در زمین می گستراند، حائز بودنِ این صفات همراه با خطاهایی از کبایر و صغایر نمی تواند که در یک تن جمع شود.

همچنان حکماء شیعی مانند ملاصدرا و دیگران گفته اند که قوای طبیعی و شهوی و حیوانی و نفسانی نبی جمیعاً تحتِ قدرت عقلانی او در می آید و جمیع اعمال او تابع عقل می شود از اینرو او را از ارتکاب معاصی اعم از کبایر و صغایر بدور می دارد. برای توضیح بیشتر بنگرید به: العروة لاهل الخلوة والجلوة ۲۰۹ — ۹۲، بیان الاحسان لاهل العرفان ۲۸ پ.

[۲۱ —الف] لوأنّی استقبلت من أمری...

قسمتی از حدیثی است نبوی که در صحیح مسلم ۲: ۸۸۸ درباب حجة النبی (ص) آمده به این صورت: حتّی اذاکان آخر طوافه علی المروة فقال: لوأنّی استقبلت من أمری ما استدبرت الم أسُق الهدی. وجعلتها عمرةً.

[۲۲ —الف] إنّما أنا بشرٌ غضب کمایغضب...

در ین رساله به عنوان حدیث نبوی آمده است در کتب حدیث آن را ندیدم، نیز به یادآرندهٔ این حدیث نبوی است: إنّما أناعبد: آکل کما یأکل العبد، و اشرب کما یشرب العبد.

جامع‌الصغیر ۱:۳۹٤ نیز بنگرید به: احادیثی نظیر آن در صحیح مسلم ۱: ٤۰۲، ۱۸۳۵:٤.

[۲۹ ـ الف] ابن تیمیه حنبلی.

مراد احمدبن حلیم بن عبدالسّلام حرانی حنبلی است که از جملهٔ محدّثان و حافظان و مفسّران و فقیهان بسیار نامبردار عالم اسلام است متولد ٦٦۱ و متوفّی ۷۲۸ هجری قمری. وی در بحران تولّد شد و در کودکی با پدر به دمشق رفت و در همانجا به سماع حدیث پرداخت، دیری نپایید که در دمشق و قاهره شهرت یافت و به تألیف و تصنیف آثار گرانبهایی پرداخت از آن جمله است: مجموعهٔ فتاوی در پنج مجلّد، السیاسةالشرعیة فی اصلاح الراعی والراعیةوقواعد التفسیر و غیره. بنگرید به: تذکرة الحفاظ ذهبی ٤: ۲۷۸، معجم المؤلفین ۱: ۲٦۱.

[۲٦ ـ الف] والّذی نفسی بیده لیاتین علی جهنّم زمان تصفق ...

درین کتاب به عنوان حدیث نبوی آمده است در کتب حدیث نشانی از آن ندیدم جامی در نقد النصوص ۱۹۰ به صورت «سیأتی علی جهنّم زمان تنبت من قعرها الجرجیر» نقل کرده و به صورت «تنبت من قعر الجهنّم الجرجیر» دو بار در شرح فصوص خوارزمی آمده است.

[۲۷ ـ ب] إنّ المؤذن یشهد اله مدی صوته من رطب ویابس.

حدیث نبوی است در جامع‌الصغیر ۲: ٦۵۹ و سنن نسائی ۵٦:۳ به صورت های زیر آمده است:

(۱) المؤذّن یغفرله مدّ صوته، وأجره مثل أجر من صلّی معه.

(۲) المؤذّن یغفرله مدی صوته و یشهد له کلّ رطب و یابس و شاهد الصّلاة یکتب له خمس وعشرون صلاة، و یکفّرعنه مابینهما.

نیز بنگرید به: سنن ابن ماجه ۱: ۲٤۰.

[۳۵ ـ الف] امام محمد غزالی و تفضیل ملایکه بربشر.

غزالی این بحث را درکتاب صیام از احیاء علوم الدّین آورده است و نیز در کیمیای سعادت در اصل ششم از رکن اول ۱: ۲۱۳ ـ ۲۱٤ بطور غیرمستقیم اشاره‌ای به این مطلب دارد بدینسان که: «پس از ین جمله بشناسی که هرکدام از روزه به ناخوردنِ طعام و شراب اقتصار کند روزهٔ وی صورتی بی روح باشد که روح و حقیقت روزه آنست که خویشتن به ملایکه مانند کند که ایشان را شهوت نیست اصلاً، و بهایم را شهوت غالب است و از ایشان دورند بدین سبب. و هرآدمی که شهوت بر وی غالب بود هم در درجهٔ بهایم بود و چون شهوت وی کم گشت شباهتی گرفت به ملایکه، و بدین سبب بدیشان نزدیک گشت نزدیکی به صفت نه به مکان، و ملایکه نزدیک‌اند به حق تعالی، پس وی نیز نزدیک گشت». در پیرامون افضل بودن و رجحان دادن انسان برملایکه و بعکس، از دیرباز درمیان عرفا و متصوفه بحثهایی دقیق و عمیقی بوده است. ابونجیب سهروردی بطورکلّی ملایکه را برنوعِ آدمی افضل می داند مگر رسولان را. بنگرید به: آداب المریدین ۵۱ــ علاءالدوله سمنانی در العروة لاهل الخلوة والجلوة، باب دوم،قایلان ۷۳ ـ ۷٤، این مورد را به بحث گرفته و هریک را ـ آدمی و ملایکه را ـ در مکانش افضل دانسته‌است. رجوع کنید به ۲۰٦ــ ۲۰۹، تعلیقات نگارنده برآداب المریدین ۳۲۰ ـ ۳۲۱، کشف‌المحجوب ۲۹۰ ـ ۳۰۲.

[۳۵ ـ ب] سیّد شریف.

علی بن محمدبن علی جرجانی حسینی حنفی از حکما و

بزرگانی است که چندین علم را درخود جمع کرده بود در جرجان به سال ۷٤۰ زاده شد و در شیراز به سال ۸۱٦ درگذشت. آثاری از وی به فارسی بازمانده است مانند ترجمان القرآن که باهتمام آقای دکتر دبیرسیاقی بچاپ رسیده، و نیز رسالهٔ وجودیه که بکوشش مرحوم سید نصرالله تقوی چاپ شده است. تعریفات او به‌عربی ازمهمترین کتب در ین مایه است که بارها در پترزبورک و ایران و هندوستان بطبع رسیده، و نیز آثار مهمی به عربی پرداخته و از آن جمله است: حاشیه برشرح تنقیح تفتازانی در اصول، شرح تذکرهٔ نصیریه در هیأت، حاشیهٔ تفسیر بیضاوی، حاشیه بر مطول تفتازانی. بنگرید به: بغیة الوعاة ۳۵۱، روضات الجنات ٦۹۷ —٤۹۹.

[۳۵ —ب] مولانا سعدالدین.

مسعودبن عمربن عبدالله ملقب به سعدالدین و معروف به تفتازانی از بزرگان علم معانی و بیان و فقه و منطق مراد است که در قریهٔ تفتازان از نواحی نسا به سال ۷۱۲ تولد شد و در سمرقند به سال ۷۹۱ درگذشت. از وی تصانیف بسیاری بجای مانده است که به عربی است و برخی نیز به فارسی ترجمه شده. از امّهات آثار او می توان از شرح تلخیص مفتاح سکاکی و حاشیهٔ کشاف زمخشری، و تهذیب فی منطق، و المقاصد فی علم کلام، و حقائق التنقیح لصدر الشریعة فی الأصول را نام برد. بنگرید به: الدرر الکامنة ع: ۳۵۰، روضات الجنات ۳۰۹، فهرست نسخه های خطی فارسی ۲ (۱) : ۹٦٤ و ۱٤۹٤ و۱٤۹۸ و ۱۵۰۱.

[۳٦ —ب]... بلکه او[تعالی] وجودی است مطلق.

اینکه حق تعالی وجودی است مطلق، بنابر گفتهٔ سعدالدین

تفتازانی درشرح مقاصد درمیان جمعی فلاسفه و متصوّفه رایج بوده که سیدشریف‌جرجانی وتفتازانی ازآنها به وجودیهٔ ملحدین تعبیر کرده‌اند شیخ مکی درهمان صفحه می کوشد تا عبارات شیخ را طوری تفسیر کند که ارتباطی به عقاید وجودیهٔ ملحدین پیدا نکند —بنگرید به همین رساله ۳۶— الف و ب —

این مسأله —یعنی مطلقیت وجود از نظرگاه ابن‌عربی —در سدهٔ هفتم و هشتم درمیان خصمان ابن‌عربی بحث‌انگیز بوده و تعبیراتی مختلف از قول او شده است. علاء‌الدوله سمنانی هم در العروة و هم در چهل مجلس براین قول ابن‌عربی خرده گرفته بطوریکه در چهل مجلس ۲۰۴ —۲۰۵ مریدی از او می پرسد که: آنکه محی الدین اعرابی حق را وجود مطلق گفته، معاقب بود در قیامت یا نه؟ شیخ جواب می دهد که: «من این نوع سخنان را قطعاً نمی‌خواهم که برزبان رانم کاشکی ایشان نیز نگفتندی؛ چه سخن مشکل گفتن روانیست، اما چون گفته‌اند ناکام تأویل آن می‌باید کرد تادرویشان را شبهه و انکاری نیفتد و نیز درحق بزرگان بی اعتقاد نشوند.

من می دانم که محی الدین اعرابی ازین سخن این خواسته که وحدت حق را در کثرت ثابت کند وجود مطلق گفته است تا معراج دوم را بیان تواند کرد که معراج دو است:

یکی آنکه «کان الله ولم یکن معه شیء» و دریافتن این آسان است. دوم آنکه «والان کماکان» و شرح این مشکل‌تر است. او خواست که ثابت کند که کثرت مخلوقات در وحدت حق هیچ زیادت نکند وجود مطلق درخاطر او افتاده است. چون یک شق او برین معنی راست بوده او را خوش آمده و از شق دیگر که نقصان لازم می‌آید غافل مانده. پس چون قصد،

اثبات وحدانیّت بوده حق تعالی از او عفو کرده باشد».

جامی در نفحات الانس ۵۵۴ و معصوم علیشاه در طرائق ۱: ۳۲۴ به نقل از جامی در پاسخ به این اعتراض علاءالدوله بر ابن‌عربی آورده‌اند که: علاءالدوله ندانسته که وجود را سه اعتبار است: یکی به اعتبار وجود بشرط شیء که وجود مقیّد است، و دوم وجود بشرط لاشیء که وجود عام است، و سوم وجود لابشرط شیء که وجود مطلق است، و آنچه ابن‌عربی به عنوان «وجود مطلق» عنوان کرده به اعتبار سوم است درحالیکه علاءالدوله آن سخن را بروجود عام حمل کرده و به نفی و انکار وی پرداخته است. نیز بنگریدبه العروة ۳۶.

[۴۲ ـ ب] قاضی عضد الدین.

مراد عبدالرحمن‌بن احمدبن عبدالغفاربن احمد ایجی شیرازی است که به سال ۷۱۸ در ایج از نواحی شیراز تولد شد و در جوانی به تحصیل فقه و کلام و نحو و معانی و بیان پرداخت و دیری نپایید که سرآمد زمانه شد و در ۷۵٦ در قلعهٔ دریمیان درحالی که محبوس بود درگذشت. از آثار اوست: الرسالة العضدیة فی الوضع، الفوائد الغیاثیة فی المعانی و البیان، المواقف فی علم الکلام و تحقیق التفسیر فی تکثیر التنویر. بنگرید به: الدررالکامنة ۲: ۳۲۳، معجم المؤلفین ۵: ۱۱۹ — ۱۲۰.

[۴۳ ـ الف] العلم نقطة کثّرها الجاهلون.

از سخنان حضرت علی (ع) است. در رسالهٔ نقدالنقود فی معرفة الوجود ٦۹۵ و ۷۰۰ به صورت «العلم نقطة کثّرها جهل الجهلا» آمده، سعدالدین حمّویه در المصباح فی التصوف ۵۷ نیز صورت مثبت درین متن را به حضرت امیر نسبت داده

است. حیدربن محمد اصفهانی در کاشف الأسرار ـــ خطی ورق ۵ ـــ می نویسد: «و کلام حضرت علی (ع) درین علم بسیاراست یکی اینکه فرموده که: العلم نقطة وانا نقطة دیگر فرمود که: العلم نقطة کثّرها الجاهلون».

[۴۶ ـ الف] حقا که هم او بود که می گفت اناالحق.

مستزادی است معروف و منسوب به مولوی معنوی که در دیوان شمس الحقائق ۹۹۹ به اینصورت آمده است:

هرلحظه به شکلی بت عیار برآمد — دل بردو نهان شد
هردم به لباس دگر آن یار برآمد — گه پیروجوان شد
گاهی به دل طینت صلصال فرورفت — غوّاص معانی
گه نوح شد و کرد جهانی به دعاغرق — خودرفت به کشتی
گه گشت خلیل و زدل نار برآمد — آتش گل ازآن شد
یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی — روشن کنِ عالم
از دیدهٔ یعقوب چو انوار برآمد — تا دید عیان شد
حقا که هم او بود که می کرد شبانی — اندر ید بیضا
گه چوب شد و برصفت مار برآمد — زان بحر کفان شد
می گشت دمی چند بر بن روی زمین او — از بهرِ تفرّج
عیسی شد و برگنبد دوّار برآمد — تسببیح کنان شد
باالله که هم اوبود که می آمد ومی رفت — هرقرن که دیدی
تا عاقبت آن شکل عرب وار برآمد — دارای جهان شد
منسوخ چه باشد؟ چه تناسخ بحقیقت — آن دلبر زیبا
شمشیر شد و از کف کرّار برآمد — قتّال زمان شد
حقا که اوهم بود که می گفت: اناالحق — در صوت الهی
منصور نبود او که برآن دار برآمد — نادان بگمان شد
رومی سخن کفرنگفته است ونگوید — منکر مشویدش

کافر شده آن کس که به انکار برآمد   از دوزخیان شد

همچنانکه نوشته‌اند ـ دکتر شفیعی کدکنی: گزیدهٔ غزلیات شمس ۵۷۴ ـ در ین مستزاد که تخلص «رومی» برای مولوی انتخاب شده دلیلی است براینکه مستزاد مزبور از مولوی نباشد، زیرا درهیچ‌یک از آثار مولوی، تخلص مزبور دیده نمی‌شود و این عنوان را بعدها به مولوی داده‌اند.

[۴۶ ـ ب] آنچه مطلوب دل و جانست با جان و دلست.

غزل شیوا و معروفی است از شمس مغربی که در دیوان کامل او صفحات ۸۵ـ۸۷ چاپ شده است. شمس مغربی از شعرای عارف مشرب و پیران صوفی سدهٔ هشتم هجریست که از شهر آمنْد تبریز برخاسته و به سال ۸۰۹ هجری وفات یافته است. اشعار شیوا و سوزناک و آهنگین او به پارسی و فهلویات او به زبان آذری مشهور و زبانگرد است غیر از دیوان شعر، تفسیری دارد به زبان عربی، به نام مرآت العارفین در تفسیر سورهٔ فاتحه بمشرب عرفانی، نیز درالفرید به زبان فارسی در توحید و صفات و افعال باری تعالی، وجام جهان‌نما در کلیات علم توحید و مراتب وجود که از امّهات متون عرفانی بشمار می‌رود و بارها به فارسی شرح شده است. نگارندهٔ این سطور شرح بسیار عمیق و ارزندهٔ احمدبن موسی رشتی استادی را تصحیح کرده و در دست چاپ دارد، البته شروح دیگری چونان شرح نعمت‌الله در ۸۶۴ هجری به‌نام مدام جانفزا در شرح جام جهان‌نما، و شرح محمد گیسو دراز براین اثر مغربی نوشته‌اند و لیکن هیچ‌یک به پختگی شرح استادی نمی‌رسد این احمدبن موسی شرحی برگلشن راز نیز دارد که آن کتاب را در حوزهٔ

فکری شیخ اکبر و اصحاب او شرح کرده است، نگارنده این شرح را نیز در دست چاپ دارد این شرح هر چند چون مفاتیح الاعجاز مفصّل نیست و لیکن به دلیل اشتمال برعقاید و آراء تطبیقی عرفانی از جهاتی قابل تأمّل است و نمونه‌ایست بسیار ارزنده از تأثیر ابن عربی برصوفیان و عارفان فارسی زبان.

[۴۷ ـ ب] قلب المؤمن بین اصبعین من أصابع الرّحمن.

حدیث نبوی است. در سنن ترمذی ۳: ۳۰۴ به صورت «یا مقلّب القلوب ثبّت قلبی علی دینک. فقلت: یا نبی الله آمنّا و بما جئت به فهل تخاف علینا؟ قال: نعم، إنّ القلوب بین اصبعین من اصابع الله یقلبها کیف یشاء» آمده است. در حلیة الأولیاء أبی نُعیم ۸:۴۵ چنین است: ان القلوب بین اصبعین من اصابع الرّحمن ماشاء أزاغه و ماشاء أقامه». نیز بنگرید به: احادیث مثنوی ۶، تعلیقات حدیقه ۱۰۷، دیوان شمس ب ۱۶۷۳، کاشف الأسرار اسفراینی ۷۴، تمهیدات عین القضاة ۹۳، فیه مافیه ۱۵۳، العروة ۳۰۹.

[۴۷ ـ ب] لایزال عبدی یتقرّب الیّ بالنوافل... الخ.

حدیث نبوی است که به صورتهای مختلف درکتب حدیث و آثار عرفانی آمده است. برای وجوه مختلف آن بنگرید به: اتحاف السادة المتقین ۹: ۵۶۹، فیه مافیه ۳۱۳، در مشارق الدراری ۶۰۶ و ۶۰۸ به صورت زیر آمده است: «ما تقرّب إلیّ عبدی بشیء أحبّ إلیّ من اداء ما افترضت علیه و لایزال یتقرّب الیّ بالنوافل حتیّ احبّه، فإذا احببته، کنت سمعه الذی یسمع به، و بصره الّذی یبصر به، و لسانه الّذی ینطق به، و رجله الّذی یمشی بها.

درجامع الصغیر ۱: ۲۶۸ می خوانیم: إنّ اللّه تعالی قال من

عادی لی ولیاً فقد آذنته بالحرب و ما تقرّب إلیّ عبدی بشیء أحبّ الی مما افترضته علیه و مایزال عبدی یتقرّب الیّ بالنوافل حتّی أحبّه، فإذا أحببته کنت سمعه الذّی یسمع بها و رجله الّتی یمشی بها و ان سألنی لأعطینه، و إن استعاذنی لأعیذنه و ما تردّدتُ عن شیء أنا فاعله تردُّدی عن قبضِ نفسِ المؤمن یکرهُ الموتَ و أنا أکرهُ مُساءتَهُ.

نیز بنگرید به: نسائم گلشن ۳۵۳، کشف المحجوب ۳۹۳، عبهر العاشقین ۱۰۲، جواهر الأسرار ۱٤۵، تمهیدات عین القضاة ۲۷۱، مناهج الطالبین و مسالک الصادقین ۱۳۰ ب.

[٤۷ ـــ ب] لعبد یوم القیامة جعت فلم تطعمنی وعطشت فلم تسقینی...

حدیث نبوی است در نامه‌های عین القضاة ۲۷ به صورت «مرضت فلم تعدنی و جعت فلم تطعمنی فقام موسی و اضطرب و قال: یاربّ العزّة او تمرض وتجوع؟ فقال: یجوع اولیائی و یمرضون فلو اطعمتهم و عدتهم کنت قداطعمتنی و عدتنی» آمده است. نیز بنگرید به: احوال و آثار عین القضاة ۳۷۳، مناهج العباد ۱۰۹ ـــ الف، صحیح بخاری ٤: ۱۱۸، صحیح مسلم ۳: ۱۳۲ ـــ ۱۳٤.

[٤۷ ـــ ب] ماتقول النار هل من مزید...

حدیث نبوی است در کتب حدیث مانند صحیح بخاری ۳: ۱۲٤، صحیح مسلم ۸: ۱۵۱ به صورتهای زیر آمده است:

(۱) یقال لجهنم هل امتلأت و تقول هل من مزید فیضع الربّ تبارک و تعالی قدمه علیها فتقول قَطْ قَطْ.

(۲) فامّا النار فلا تمتلیء فیضع قدمه علیها فتقول قط قط فهناک تمتلیء و یروی بعضها الی بعض.

در ردّ الدارمی علی بشر المریسی ٦۹ به صورت «عن أنس

لا تزال جهنم تقول هل من مزيد فيدلي فيها ربّ العالمين قدمه فينزوی بعضا الى بعض فتقول قط بعزّتک» آمده است. به نقل احادث مثنوی ١٦.

مولوی در مثنوی گوید:

عـالـمـی را لـقـمـه کرد و در کشید
مـعـده‌اش نـعـره زنـان هل من مزید
حـق قـدم بـروی نـهـد از لامـکـان
آنـگـه او سـاکـن شود درکن فکـان

[٤٧ ـــ ب] إنّ الله يفرح بتوبة عبده.

حدیث قدسی است در صحیح مسلم ٤: ١٠٢ بـه صورت: «قال الله عزّوجلّ: أنا عندظن عبدی بی، و إنامعه حيث يذكرني و الله! لله أفرح بتوبة عبده من أحدكم يجد ضالته بالفلاة» آمده است.

درمجالس سبعهٔ مولانا جلال الدین بلخی ٨٦ می‌خوانیم: «... بعد از آن رسول فرمود صلّی الله علیه که: خدای تعالی به توبهٔ بندهٔ عاصی خویش از آن مردی که به یافتن شتر شاد شد شادتر است. معنی شادی خداوند به توبهٔ بنده آنست که چون بنده به چیزی شاد شود آن چیز را عزیز دارد اکنون آن مرد تایب نیز نزد خداوند تعالی سخت عزیز باشد».

[٤٧ ـــ ب] من تقرّب إليّ شبراً... الخ.

حدیث قدسی است در صحیح مسلم ٤: ٢٠٦٧ می‌خوانیم: «قال الله عزّو جلّ: إذا تقرّب منّي ذراعاً، تقربت منه باعاً أو بوعاً ـــ و إذا أتاني يمشي، أتيته هرولةً».

در جامع الصغیر ٢: ٢٤٠ و ٢٤٦ سوای صورت مزبور، به هیأت زیر نیز آمده است: قال الله تعالی: یا ابن آدم، إنّ ذکر

تنی فی نفسک ذکرتک فی نفسی، إنْ ذکرتنی فی مــــلأ ذکرتک فی ملأخیرمنهم، و إنْ دنوت منّی شبراً دنوت منک ذراعاً، و إنْ دنوت منّی ذراعاً دنوت منک باعاً، و إن اتیتنی تمشی أتیتک أهرول.

نیز بنگرید به: صحیح مسلم ٤: ۲۱۰۲، مسند احمد ۲: ۲۵۱، شعب الإیمـان خطی ورق ۲۸ ب، احادیث مثنوی ۲۱، التصفیه ۲۷۰.

[۴۷ ــ ب] رأیت ربّی فی صورة شاب امرد.

در مسند احمد به روایت ابن‌عباس به صورت «رأیت ربّی عزّوجلّ» آمده‌است محشی جامع الصغیر ۲: ٤ آن را حدیث صحیح دانسته. در تمهیدات عین القضاة ۳٤٤ به صورت «رأیت ربّی لیلة المعراج فی احسن صورة» آمده و درنقد النصوص ۳۱۸ به هیأت «أتانی ربّی فی احسن صورة» ثبت است و در دیگر کتب به صورتهای غیر از آنچه آورده شدآمده است. بنگرید به المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث ۱: ۱۶۷ ــ ۱۶۸. قشیری می نویسد: «و گروهی تکلّف کرده‌اند اندر اشتقاق شاهد و گفته‌اند: از شهادت مشتق است چنانکه چون شخصی را ببیند به‌وصف جمال و جلال، و اگر چه بشریّت او را از آن بازکشیده است و دیدار آن شخص او را مشغول نگرداند از آن حال که اندر وی است و صحبت او اندر وی اثر نکند او شاهد بود برفناء نفس او، و هرکه اندر او اثر کند آن شاهد بود اندر بقاء نفس، و قیام کردن به احکام بشریت این آن بود که شاهد بود او را یا بر وی، و بدین حمل کنند قول پیغامبر صلم: رأیت ربّی لیلة المعراج فی احسن صورة. گفت خدای را دیدم بشب معراج اندر نیکوترین صورتی، یعنی که نیکوصورتی

که آن شب دیدم مرا مشغول نکرد از دیدار حق سبحانه. و مراد بدین دیدار رؤیت علم است نه رؤیت چشم». ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ۱۳۱.

[۴۸ ـ الف] از امام مالک معنی «الرّحمن علی العرش استوی»، پرسیدند...

لفظ عربی قول مالک چنین است: «الاستواء معلوم و الکیفیّة مجهول، والإیمان به واجب، و السؤال عنه بدعة». احیاء علوم الدّین ۱: ۹۶.

سخنی نیز از حضرت صادق (ع) درباره «استوی» بیاد دارم که آن حضرت فرموده است: خدا نسبت به هرچیزی برابر است، و بر همه استیلا دارد پس چیزی نسبت به او از چیز دیگر نزدیک‌تر نیست». بنگرید به کتاب التوحید ابن بابویه ۳۶۲، الصواعق المرسلة ۱۲۶، العروة ۲۴ ـ پ.

[۴۸ ـ الف] ابن خزیمه.

محمد بن اسحاق بن خزیمه بن مغیره بن صالح بن بکر سلمی نیشابوری محدّث مراد است که در نیشابور به سال ۲۲۳ زاده شد و غرضِ طلب علم و سماع حدیث به بیشترینهٔ بلاد رفت و آمد داشت و در مولد خود به سال ۳۱۱ هجری قمری وفات یافت. از عمدهٔ آثار اوست: المختصر الصحیح، و التوحید، واثبات صفات الربّ. بنگرید به: تذکرة الحفاظ ۲: ۱۹۶، مرآة الجنان ۲: ۲۶۴، کشف الظنون، ستون ۱۰۷۵ و ۱۴۰۶.

[۴۸ ـ ب] قاضی ابوبکر باقلانی.

محمد بن طیب بن احمد بن جعفر بن قاسم بصری بغدادی معروف به ابوبکر باقلانی از کبار متکلّمین اشعری متولد ۳۳۸ در بصره مراد است که در بغداد مسکن گزید و به ردّ بر معتزله و خوارج و جهمیه پرداخت و در همانجا به سال ۴۰۳ وفات یافت

از مهمترین آثار اوست: ۱: تمهید الأوائل و تلخیص الدلائل ۲: مناقب الأئمة و نقض المطاعن علی سلف الأمة. ۳: اعجاز القران. ۴: اسرار الباطنیة. ۵: هدایة المسترشیدین فی الکلام. برای اطلاع بیشتر بنگرید به وفیات الأعیان ۴: ۲۶۹ منظر الانسان فی ترجمه و فیات الأعیان ش ۶۰۸، تاریخ بغداد ۵: ۳۷۹—۳۸۳.

[۴۹ —الف] در صحیح مسلم آمده که... الخ.

مراد حدیث رؤیت است که درمیان صوفیه به حدیث تحول معروف است. در صحیح مسلم ۱: ۱۶۴ لفظ عربی حدیث مزبور چنین است: قالوا لرسول الله صلعم: یا رسول الله! هل نری ربّنا یوم القیامة؟ فقال رسول الله: هل تضارّون فی رؤیة القمر لیلة البدر؟ قالوا لا. یارسول الله! قال هل تضارّون فی الشمس لیس دونها سحاب؟ قالوا: لا. یا رسول الله! قال فإنّکم ترونه کذلک. یجمع الله النّاس یوم القیامة فیقول: مَنْ کان یعبد شیئاً فلیتّبعه. فیتّبع من کان یعبد الشّمسَ الشمس. و یتّبع من کان یعبد القمرالقمر. و یتّبع من کان یعبد الطواغیت الطواغیت. و تبقی هذه الأمّة فیها منافقوها. فیأتیهم الله، تبارک و تعالی، فی صورةٍ غیرصورته التی یعرفون. فیقول: أنا ربّکم. فیقولون: نعوذ بالله منک. هذا مکاننا حتیّ یأتینا ربّنا. فإذاجاء ربّنا عرفناه. فیأتیهم الله تعالی فی صورته الّتی یعرفون. فیقول: أنا ربکم فیقولون: أنت ربّنا. فیتبعونه. و یضرب الصراط بین ظهری جهنّم فأکون أنا وأمّتی اوّل من یجیز. ولا یتکلّم یومئذٍ إلاالرّسل. ودعوی الرّسل یومئذٍ: اللهمّ !سلّم سلّم. وفی جهنّم کلالیب مثل شوک السّعدانِ. هل رأیتم السّعدان. قالوا: نعم. یا رسول الله !قال: فانّها مثل شوک السّعدان. غیرأنّه لا یعلم ماقدر

عظمها إلاّ اللّه. تخطف النّاس بأعمالهم. فمنهم المؤمن بقي بعمله. و منهم المجازى حتّى ينجي. حتّى إذا فرغ اللّه من القضاء بين العباد، و أراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل النّار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لايشرك باللّه شيئاً، ممّن أراد اللّه تعالى أن يرحمه، ممّن يقول: لاإله إلاّ اللّه. فيعرفونهم في النار. يعرفونهم بأثرالسّجود. تأكل النّار من ابن آدم ألاّ أثر السّجود. حرّم اللّه على النار أن تأكل أثر السُّجود. فيخرجون من النّار و قد امتحشوا. فيصبُّ عليهم ماء الحياة. فينبتون منه كماتنبت الحبّة في حميل السّيل. ثمّ يفرغ اللّه تعالى من القضاء بين العباد. و يبقى رجل مقبلٌ بوجهه على النار. و هو آخر أهل الجنّة دخولاً الجنّة. فيقول: أي ربّ! اصرف وجهي عن النّار. فانّه قد قشبني ريحها و أحرقني ذكاؤها. فيدعو اللّه ماشاءاللّه أن يدعوه. ثمّ يقول اللّه تبارک و تعالى: هل عسيت إن فعلت ذلک بک أن تسأل غيره! فيقول: لاأسألک غيره. و يعطي ربّه من عهود و مواثيق ماشاءاللّه.

[۵۲ ـــ ب] إلجام العوام عن علم الكلام.

از آثار امام محمد غزالى است كه به عنوان «كتاب الوظائف» و «رسالة فى مذهب اهل السلف» در تاريخ ادبيات بروكلمان آمده است نسخه‌اى از ين كتاب غزالى در كتابخانهٔ شهيدعلى پاشا ـــ استانبول ـــ به شمارهٔ ۱۷۱۲ موجود است كه تاريخ كتابت آن سال ۵۰۹ هـ.ق است. فهرست نگار همان كتب خانه گفته است كه ظاهراً غزالى اين كتاب را در اوايـــل جمادى‌الاخره سنهٔ ۵۰۵ تأليف كرده. كتاب مورد بحث درسال ۱۲۷۸ در استانبول بچاپ رسيده و نيز به سال ۱۳۰۳ باهتمام محمد على عطية الكتبى در قاهره چاپ شده، و

هم ترجمه‌ای از آن کتاب به زبان اسپانیائی توسط اسین پلاثیوس شده است. رک: مؤلّفات الغزالی ۲۳۱ — ۲۳۳.

[۵۳ —الف] مجسّمه.

فرقه‌ای است کلامی، که به جسمانیّت خدای تعالی قایل‌اند و گویند که: خدای جسم است چون بندگان. و بعضی گویند: خدای همچون امردانِ خوش ترکیب است. و بعضی از آنان گویند: خدا جسم است و رنگ دارد. و گفته‌اند: خدای از کوه ابوقبیس بزرگ‌تر است. بنگرید به: مقالات الاسلامیّین ۱۰۶ — ۱۰۸، کشاف اصطلاحات فنون ۲۸۷، رسالهٔ معرفة المذاهب ۸۸، توضیح الملل ۱: ۱۳۸. عده‌ای این گروه را به هشام‌بن حکم نسبت می‌دهند که وی از موالی کوفه و از اصحاب امام جعفر صادق (ع) و امام موسی کاظم (ع) بوده است. باری مسألهٔ تجسّم و تشبیه و انتساب آرای مجسّمه به هشام در منابع اهل سنّت —همچنانکه گفته‌اند —باید با تردید پذیرفته شود. بنگرید به خاندان نوبختی ۶۸، مقدّمهٔ آقای جلالی نائینی برتوضیح الملل.

[۵٤ —الف] کرامیّه.

فرقه‌ای از فرق اسلامی اند پیروان ابوعبدالله محمد بن کرام از مردمان سجستان، متوفّی به سال ۲۵۵ هجری. ابومنصور عبدالقاهر بغدادی آنان را به دستهٔ حقائقیه و طرائقیه و اسحاقیه تقسیم می کند که به دلیل نزدیک بودنِ آراء آنان، ایشان را به یک فرقه برمی گیرد —الفرق بین الفرق ۱۵۶ — ۱٦٤— شهرستانی آنان را به شش دستهٔ عابدیه و کونیه و زرینیه و اسحاقیه و واحدیه و هیصمیه تقسیم می کند و آراء هر یک از آنان را درمیان عوام‌شان جدا می داند و درمیان خواص ایشان

واحد و یکسان. بنگرید به: توضیح الملل ۱: ۱۳۷ — ۱۴۲.

آنان دربارهٔ حق تعالی اعتقاد کرده‌اند که وی برعرش قرار دارد به جهت فوق، و او را تعالی جوهر گویند.
و درخصوص ایمان، فقط به اقرار و تصدیق با زبان قایل‌اند و معرفت قلب را شرط ایمان نمی‌دانند و به همین مناسبت منافقان صدراسلام را مؤمن برگرفته‌اند؛ زیرا که به زعم ایشان، کفر آنان برزبان آنان جاری نشده است بنگرید به: مقالات الاسلامیین ۷۳.

[۵۵ —ب] شیخ روزبهان صاحب کتاب عرائس التأویل.

مراد روزبهان بقلی فسائی شیرازی معروف به شطّاح فارس از مشایخ نامبردار سدهٔ ششم هجریست. از او دو تفسیر مانده است: یکی به نام لطائف البیان فی تفسیر القرآن که براساس اقوال مفسّران صدراسلام مانند ابن‌عباس و ضحاک و قتاده و کلبی و امثال آنان، به تفسیر آیات قرآن پرداخته است، و دو دیگر تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، که تفسیری است بسیار پخته و ارزنده، بشیوهٔ عرفانی، با اقوال مشایخ پیشین، مانند جنید و شبلی و ابن‌عطار و ابوبکر واسطی و سهل تستری وغیره، و با تأویلات شیرین و لطایف عاشقانه و صوفیانه. نسخه‌های این تفسیر با هم اختلاف دارند ظاهراً برخی از نسخه‌های متأخر و همچنان نسخهٔ چاپ هند تلخیص و اختیار عرائس است نه همهٔ آن. برای نسخه‌های آن بنگرید به: دکتر محمد معین: مقدّمهٔ عبهرالعاشقین ۶۴ —۶۵، دانش پژوه: روزبهان نامه ۴۱ و ۴۴، نیز رجوع کنید به قضاوت حاج خلیفه دربارهٔ لطایف این تفسیر در کشف الظنون ۲: ۱۱۳۱.

[۵۵ ـ ب] ابوعبدالرّحمن سلمی صاحب کتاب حقائق التأویل.

سلمی متوفّی ۴۱۲ از پس سهل بن عبدالله تستری متوفی ۲۸۳ دومین شخصیّت صوفی است که دست به تفسیر قرآن مجید به شیوه و مذاق صوفیانه زده است تفسیر او را که سیوطی به نام «حقائق التفسیر» خوانده است، ذهبی «غیر محمود» دانسته ـ بنگرید به: طبقات المفسرین ۳۱ ـ با آنهم حقائق سلمی دومین تفسیر عرفانی است که به ما رسیده و حاوی برداشتهای دیگر صوفیان متقدّم از آیات و رموز قرآنی است که نگارنده در «قرآن و تصوّف» به تفصیل از جزئیات آن تفسیر و شیوهٔ کار مفسّر یاد کرده است. نیز رجوع کنید به مذاهب المفسّرون گلدزیهر، بخش تفاسیر عرفانی. آقای فروزانفر در دیباچه خود برترجمهٔ رسالهٔ قشیری ۶۶ می نویسد: «پیش از قشیری... ابوعبدالرحمن سلمی این عمل خطیر را ـ یعنی تأویل صوفیانهٔ قرآن را ـ دنبال کرده بود ولی حقائق سلمی از نظر باریک اندیشی و لطف تعبیر و شورانگیزی به پایهٔ تفسیر قشیری نمی رسد و راستی آنکه تفسیر سلمی مجموعهٔ اقوال و مشایخ درمورد هرآیه از آیات قرآن مجید است و او در تفسیر خود جز در بعضی مواقع، استنباط خویش را ضبط نمی کند و چون نحوهٔ بیان متصوّفه علی الاطلاق و خاصّه در تفسیر پیچیده و گره در گره است خواننده از حقائق سلمی چندان لذّت نمی برد مگر خود متحقّق به معرفت باشد که چنان کس خود چشمهٔ فیاض عرفان است و به مطالعهٔ اقوال حاجت ندارد».

[۵۵ ـ ب] ابوالحکم برجان.

عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن لخمی اشبیلی افریقی معروف به ابن برجان مراد است که از مفسّران و محدثان و

متکلّمان بنام مدهٔ ششم هجری بوده و در مراکش به سال ۵۳۰ هجری وفات یافته است. تفسیری دارد که ناتمام مانده و نیز شرح الأسماء الحسنیٰ را که نسخی از آن موجود است ازاو دانسته‌اند. بنگرید به معجم‌المؤلفین ۵:۱۷۸.

[۵۵ ــ ب] شهاب الدین مقتول صاحب الواح.

شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی متولد ۵۴۹ هجری در سهرورد و شهید فکر قاصر فقیهان و دست خونریز صلاح‌الدین ایوبی در ۵۸۷ مراد است معروف به شیخ اشراق. شیخ مکّی تأویلات او را از آیات قرآن بی‌اساس و نااستوار برگرفته و همانند بسیاری از قاصر نظران او را به الحاد و کفر و زندقه نسبت داده است تا جائیکه اطلاع داریم از شیخ اشراق کتابی که مخصوص و به صورت مستقل در تفسیر قرآن مجید باشد دردست نیست ولیکن وی در حکمة الاشراق و رسایل دیگرش اعم از فارسی و عربی ــ خصوصاً الألواح العمادیة ــ به شیوهٔ خاص خود به آیات قرآن استشهاد می کند و تأویلاتی خاص از آن آیات عرضه می‌دارد. مثلاً در حکمةالاشراق به تفسیر و تأویل آیهٔ نور می پردازد و در الألواح العمادیة مسایل فلسفی را بصورت برهانی عنوان می کند و از پس آن به آیات قرآن استناد می‌نماید. بنگرید به نجفقلی حبیبی: مقدمهٔ سه رساله از شیخ اشراق ۲۸ ــ۲۹، شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفهٔ اشراق ۶۵.

[۵۵ ــ ب] وصاحب الحاد وبدعت وفلسفه نباشد... مثل باطنیه.

شیخ مکّی در اینجا بردیدگاه تفسیری اسماعیلیان نظر داشته و طرز تفسیر و تأویلی را که آنان از آیات قرآن مدّنظر دارند ردّ می کند. از اسماعیلیه تفسیری مستقل از قرآن مجید نه

به زبان فارسی و نه به زبان عربی دردست نیست ولیکن آیات زیادی را مثلاً ناصرخسرو در وجه دین و گشایش و رهایش و خوان الاخوان و دیگر آثارش تفسیر و تأویل کرده، و پیش از وی در اعلام النبوّة ابوحاتم رازی و نیز در آثار حمید الدین کرمانی آیات فراوانی از قرآن مجید به تأویل برگرفته شده است هم در آثاری چون «تأویل الشریعة» و «اساس التأویل فی الباطن» و «المجالس الستون» قسمتی از آیات و قصص قرآن مجید تفسیر و تأویل شده است —بنگرید به فهرست مجدوع، صفحات ۱۳٤ و ۱۳۹ و ۲٦۳— ولی باید گفت که اسماعیلیه نخست در تأویل آیات بسیار عنایت و توجّه داشته‌اند بطوریکه حدّ و رسمی را در تأویل آیات ملحوظ نمی‌دارند و از سوی دیگر حتّی تندتر از تأویل گرایان دیگر بیشتری آیات قرآن را براساس بینش و دیدگاه اعتقادی خاص خود تأویل می کنند و همان نظام اساسی هفت گرایانه را در تأویل آیات بکار می‌بندند، و بیشتر از دیگران، چونان حروفیه به تأویلات حروفی می پردازند. نمونهٔ خوب اینگونه تأویلات حروفی را می‌توان در وجه دین ناصرخسرو قبادیانی در تفسیر و تأویل بسمله دید.

نیز می‌افزایم که مسألهٔ تأویل آیات قرآن و علایق خاصی که به حدیث «إن للقرآن ظهر و بطن... الخ» درمیان صوفیه و نیز تندتر از آن درمیان اسماعیلیه وجود دارد سبب شده است که اسماعیلیان معاصر در هندوستان و افغانستان و ایران به دلیل در دست نداشتن مجموعهٔ تفسیری اسماعیلی به زبان فارسی، از تفسیر عرفانی کشف‌الأسرار و عدّة الأبرار بهره می‌برند و مورد مطالعهٔ آنان قرار می گیرد، و حتی عوام آنان تفسیر مزبور را

نمونه‌ای کامل و خوب از تفاسیر اسماعیلی برمی شمارند.

[۵۵ –ب] حروفیه.

پیروان فضل الله‌عبدالرحمن‌حسینی متخلص به نعیمی اند که در سدهٔ هشتم در کتب ملل و نحل اسلامی عنوان شده‌اند. نعیمی که سردستهٔ اینان است در ۷٤۰ در خانوادهٔ شیعی و صوفی مشرب زاده شد و درایام شباب به اندیشهٔ اتحاد و وحدت الوجود علایقی تمام داشت. از پسِ ۷۸٦ نزد خاصان خود دعوی مهدویّت کرد و مسألهٔ قطبیت تصوف را با مهدویت تشیع درهم آمیخت و بعد از ابراز عقاید بسیار تندی در ۸۰٤ بدست میرانشاه کشته شد.

باری سوای کتابهای مهمی چون انفس و آفاق، و جاودان کبیر و صغیر از خود نعیمی، آثاری چون کاشف الأسرار و دافع الأشرار اسحق افندی و تحقیقات خاورشناسان و معاصران اسلامی دربارهٔ حروفیه بسیار است. آنچه در اینجا موردنظر است اینست که شیخ مکّی –مؤلف رسالهٔ حاضر– تفاسیر و تأویلات حروفی را که برآیات قرآن شده است ردّ می کند و گفتنی است که این عدم استقبال مکـــّی از جانب بسیاری از محقّقان نامقبول نیست؛ چه تأویلات حروفیان از آیات قرآن فقط براساس آنست تا جمیع ادعاهای فکری و عقیدتی خود را مستند بنمایند که مسلّماً تأویل کردن آیات قرآن فقط ازین دیدگاه پسندیده نیست خصوصاً که حروفیه بیش از دیگران در تأویل آیات، حدّو رسمی را مرعی نداشته‌اند. مثلاً خود نعیمی هرجایی که در قرآن «بلد أمین» آمده است آن را به مفهوم «استراباد» یعنی زادگاه خود برگرفته. بنگرید به: الفکر الشیعی و النزاعات الصوفیة، و ترجمهٔ آن کتاب به نام تشیّع و

تصوّف ۱۶۹ — ۲۳۰.

[۵۵ —ب] نقطیه.

نقطویه یا پسیخانیان پیروان محمود پسیخانی گیلانی‌اند که به دلیل اینکه مبدء آفرینش را خاک دانسته‌اند و آن را نقطه می گفته‌اند به این نام معروف شده‌اند. این مذهب در واقع از بطن حروفیه برخاسته است بطوریکه می‌دانیم که محمود پسیخانی از مریدان فضل الله استرابادی مؤسس حروفیه بود که پس از مدّتی طرد شد و بنای مذهب نقطویه رانهاد. دربارهٔ وی گفته‌اند که مردی بود پرهیزکار و متواضع. باری از سرگذشت و آراء و عقاید تفسیری آنان —که شیخ مکّی به ردّ آن پرداخته است— اطلاعی دردست نیست جز اینکه می‌دانیم که صفویان درقرن دهم بیشتری پیروان این فرقه را کشتند، و نیز می‌دانیم که آنان به حشر و نشر معتقد نبودند و بهشت و دوزخ و جهان پس از مرگ را نمی پذیرفتند و به نوعی به تناسخ علایقی داشتند. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: ایران کوده، شمارهٔ ۱۲، مقالهٔ نقطویان از آقای صادق کیا.

[۵۶ —الف] کلّ مولود یولد علی الفطرة.

حدیث نبوی است به همین صورت در صحیح بخاری، کتاب قدر و صحیح مسلم، باب کلّ مولود یولد علی الفطرة ش ۲۴ آمده است. در الموطأ ۱: ۲۴۱ به صورت زیر ثبت شده: «کلّ مولود یولد علی الفطرة. فأبواه یهوّدانه أو ینصّرانه. کما تناتج الإبل من بهیمة جمعاء. هل تحسّ فیها من جدعاء؟ قالوا: یارسول الله! أرأیت الّذی یموت و هوصغیر؟ قال: الله اعلم بماکانوا عاملین». نیز بنگرید به: المعجم المفهرس ۱: ۷، تمهیدات عین القضاة ۱۹۳، نقد النصوص ۱۱۸، مشارق

الدراری ۳۰۳.

[۵۸ ــ ب] کنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله.

حدیث نبوی است صورت کامل آن چنین است: لایزال العبد یتقرّب الیّ بالنوافل حتّی احبّه فاذا احببته کنت سمعه و بصره و لسانه و یده فبی یسمع و بی یبصر و بی یبطش. نیز بنگرید به: تعلیقهٔ صفحه ۹ــ الف.

[۶۰ ــ الف] مارأیت شیئاً إلاّ و رأیت الله فیه.

از اقوال عرفاست سیّد حیدرآملی در رسالهٔ نقدالنقود فی معرفة الوجود ۷۰۱ آن را از اقوال «بعض عارفین» دانسته و به صورت «ما رأیت شیئاً إلاّ و رأیت الباء علیه مکتوبة» نقل کرده است. در مناهج الطالبین و مسالک الصادقین ۱۳۱ــ الف و مشارق الدراری ۸۵ نیز بهمین صورت و ذیل «قول» آمده است نه حدیث نبوی. امیر یارعلی شیرازی در لمحات فی شرح لمعات ۴۵ب آن را از حضرت امیر علیه السّلام دانسته است.

[۶۱ ــ ب] ربّ اشعث اغبر ذی طمرین... الخ.

حدیث نبوی است. در جامع الصغیر ۲: ۸ و صحیح مسلم ۲۰۲۴ و ۲۱۹۱ به صورتهای زیر آمده است:

(۱) ربّ اشعث مدفوع بالأبواب لو اقسم علی الله لأبرّه.

(۲) ربّ ذی طمرین لأیوبه له لو اقسم علی الله لأبرّه.

(۳) ربّ اشعث اغبر ذی طمرین تنبوعنه أعین الناس لو اقسم علی الله لأبرّه.

نیز بنگرید به: کشف المحجوب هجویری ۲۶۷، التصفیه ۱۷۸.

[۶۳ ــ ب] لاأحصی ثنا علیک أنت کما اثنیت علی نفسک.

حدیث نبوی است. در جامع الصغیر ۱: ۲۲۹ و الموطأ ۱:

۲۱۴ و سنن ابن ماجه ۱ : ۳۷۳ به صورت زیر آمده است: الله إنی أعوذ برضاک من سخطک، و أعوذ بمعافاتک من عقوبتک، و أعوذ بک منک، لا أحصی ثنا علیک، أنت کما اثنیت علی نفسک. نیز بنگرید به: کشف المحجوب هجویری ۳۵۵، تمهیدات عین القضاة ۱۲۴ و ۲۰۰، عبهر العاشقین ۱۰۴، نقد النصوص ۲۶، کاشف الأسرار اسفراینی ۵۰، العروة ۵۴۶.

[۶۴ ـ الف] أنا عِندَ ظنّ عَبدی بی.

حدیث قدسی است در جامع الصغیر ۲: ۲۴۶ و ۲۴۳ به صورتهای زیر آمده است:

(۱) أنا عند ظنّ عبدی بی، فلیظنّ بی ماشاء.

(۲) قال الله تعالی: أنا عند ظنّ عبدی بی: إنْ ظنّ خیراً فله، و إنْ ظنّ فله.

(۳) قال الله تعالی: عبدی، أنا عند ظنّک بی، و أنا معک إذا ذکرتنی.

در صحیح مسلم ۴: ۲۱۰۲ بروایت ابوهریره چنین ثبت شده: قال الله عزّوجلّ: أنا عندظنّ عبدی بی و أنا معه حیث یذکرنی و الله لله افرح بتوبة عبده من أحدکم یجد ضالّته بالفلاة.

نیز بنگرید به: فیه مافیه ۲۷۴، التصفیه ۶۹.

[۶۴ ـ الف] لایسعنی أرضی ولاسمائی ویسعنی قلب عبدی المؤمن.

حدیث قدسی است. در احیاء علوم الدّین ۳: ۱۲ به صورت: «لم یسعنی ارضی و لاسمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن اللیّن الوداع» آمده است. مؤلّف اتحاف السادة المتقین ۷: ۲۳۴ دربارهٔ این حدیث و وجوه مختلف آن بحث کرده، بدانجا مراجعه شود، نیز بنگرید به: مرصاد العباد ۲۰۸، ینبوع

الأسرار ۳۷۸، تعلیقات حدیقة الحقیقة ۲٦۷، احادیث مثنوی ۲٦. مولوی معنوی گوید:

گفت پیغمبر که حق فرموده است
من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز
من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب
گر مرا جویی در آن دلها طلب

[٦٨ ـ الف] الجمع والتفصیل فی اسرار التنزیل.

ابن عربی برقرآن تأملات عمیق و فراوانی دارد و در تأویل آیات قرآن ـ در جمیع آثارش ـ بحدی پیشرفته که برخی را به انکار و خصومت باوی واداشته است او برخی از آیات قرآن را در رساله‌های جداگانه تفسیر کرده کتابی نیز به نام «تأویلات» در تفسیر به او نسبت داده‌اند که چندین بار در هندوستان و بیروت بچاپ رسیده است و بنابر گفتهٔ حاج خلیفه در کشف الظنون، ستون ۳۳٦ این تفسیر از او نیست بل از تألیفات ارزندهٔ عبدالرزاق کاشانی است. غیر از اینها تفسیری نیز به نام وی در دو جزء در بیروت بچاپ رسیده است در هشت سفر که مختصر است، تفسیر دیگری که ابن‌عربی ساخته و به شیوهٔ صوفیانه و مشرب خاص خود بر قرآن نگریسته الجمع و التفصل فی أسرار المعانی و التنزیل است که از آغاز قرآن شروع می‌شود و با تفصیل بسیار تا آیت ٥۹ از سورهٔ کهف می‌رسد در ین تفسیر در ذیل هر آیه مباحثی در سه مقام جلال و جمال و اعتدال دادِ سخن داده است. بنگرید به: کشف الظنون، ستون ٤۳۸، هدیة العارفین ۲: ۱۱٥.

[۶۹ ـ الف] شیخ الاسلام شهاب الدین سهروردی.

سهروردی مزبور در سال ۵۳۹ هجری در سهرورد ــ از توابع زنجان ــ به دنیا آمد و در نزد عمویش ــ شیخ ابونجیب سهروردی صاحب آداب المریدین ــ و شیخ عبدالقادر گیلانی تربیت شد. بزرگ‌ترین مربّی و مرشد روحانی و پیر خرقهٔ وی عموی اوست دیری نگذشت که سلسلهٔ سهروردیه را اساس گذارد ــ هرچند که غیرمستقیم این سلسله به عموی وی نیز نسبت داده شده است ــ و شیخ خانقاه شد و به ارشاد مریدان پرداخت. پایان عمر را با فقر گذرانید و می‌نویسند که هنگامی که وفات یافت هزینهٔ کفن او در بساطش نمانده بود. بنگرید به: وفیات الأعیان ۳: ۴۴۶ ــ ۴۴۸، آداب المریدین ۲۳، آب کوثر ۲۹۳، منظر الانسان ش ۴۹۶ بیشترینهٔ آثاری را که از اوست و یا منسوب به اوست به فارسی ترجمه کرده‌اند باینقرار:

(۱) مهمترین اثر وی عوارف المعارف است این اثر از مهمترین آثار دائرةالمعارفی عرفان بشمار می‌رود، سهروردی این اثر را براساس آداب المریدین عمویش یعنی ابونجیب پرداخته است این اثر بارها به فارسی ترجمهٔ متصرفانه و یا ترجمهٔ نزدیک با اصل شده از آنجمله است: ترجمهٔ متصرفانهٔ عزّالدین محمود کاشی که به نام مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة معروف است، و دیگر ترجمهٔ اسماعیل عبدالمؤمن از رجال قرن هفتم هجری، و دیگر ترجمهٔ کمال زاده، و دیگر ترجمهٔ فیض الله بن بهبود علی خراسانی، که نثر فارسی آن بسیار نامفهوم و بدور از ساخت دستوری زبان فارسی است. نگارنده نسخه‌ای از ین ترجمه را که در کتابخانهٔ رضوی به‌شمارهٔ ۲۸۴ موجود است مطالعه و بررسی کرده‌ام وآن را ترجمهٔ بسیار ناخوشی

یافتم بقیاس ترجمهٔ خوش و استوار اسماعیل عبدالمؤمن. دیگر ترجمهٔ منظوم عماد فقیه است به نام طریقت نامه که نگارنده آن را دردست تصحیح دارم. دیگر ترجمهٔ ظهیرالدین عبدالرحمن بزغش شیرازی متوفی ۷۱٦ هجریست که نسخی از آن موجود است —نیز بنگرید به نذیر احمد: ترجمهٔ قدیمی از کتاب عوارف المعارف: بیاض، شمارهٔ یکم، سال ۱۹۸۳ م، ص ۱۱۷، فهرست نسخه های خطی فارسی ۲ (۱): ۱۰۸٦.

(۲) الرسالة الشوقیه، یا الکلمات الذوقیه، یا النکات الذوقیة: از ین اثر سهروردی نیز ترجمه‌ای شرح گونه به وسیلهٔ حسام‌الدین بن‌یحیی لاهیجی به فارسی شده است که نسخه‌ای از آن در کتب خانهٔ امیرالمؤمنین در نجف به شمارهٔ ٥٦٦ موجود است. بنگرید به نسخه ها ٥: ٤١٢.

(۳) دیگر ترجمه ایست فارسی از رسالة الطیر ابن‌سینا که به شهاب الدین سهروردی نسبت داده‌اند و به اهتمام اشتوتگارت به سال ۱۹۳٥ م چاپ شده است.

(٤) رشف النصایح الایمانیة و کشف الفضایح الیونانیة: این اثر سهروردی نیز در سدهٔ هفتم هجری بوسیلهٔ معین الدین علی بن جلال الدین محمد یزدی به فارسی ترجمه شده است. این ترجمه بسیار شیوا و دلپذیر است و اصل کتاب نیز بسیار ارزنده و از دیدگاه سیر فلسفه در جهان اسلام قابل تأمّل و بررسی است. نگارنده این اثر را از روی سه نسخه تصحیح کرده است و هم اکنون در تهران زیر چاپ است.

(٥) فردوس العارفین: نسخه‌ای از ین کتاب هفت بابی در کتابخانهٔ سر یزدی یزد موجود است که فاقد باب هفتم می باشد این کتاب را به فخرالدین عراقی نیز نسبت داده‌اند —بنگرید

به: الذریعة ۱۶: ۱٦٦ ش ٤٧٠ ــ آقای دانش پژوه آن را باحتمال از سهروردی موردنظر دانسته‌اند ــ فهرست منزوی ۱۲۹۷ ــ نگارنده این نسخه را رؤیت کرده و قسمتی از آن را خوانده‌ام، دراینکه این کتاب از عراقی باشد تردید دارم، و نیز انتساب آن به سهروردیِ مزبور مقرون بصواب نمی نماید.

(٦) دیگر از آثار سهروردی جذب القلوب الی مواصلة المحبوب است که به زبان عربی پرداخته شده و سایر آثار سهروردی که به عربی است عبارت‌اند از: اعلام الهدی وعقیدة ارباب التقی، رسالة السیر و الطیر، ارشاد المریدین، الرحیق المختوم لذوی العقول و الفهوم، رسالهٔ وصیه.

[٦٩ ــ ب] عزّالدین بن عبدالسلام.

مراد عبدالعزیز بن عبدالسلام متوفّی ۵۷۸ هجریست که در علوم معقول و منقول دستی داشته و خطیب دمشق و قاضی مصر به شمار می‌رفته است وی در مقام شرع در مذمّت ابن‌عربی سخن می گفته و درمقام عرفان و تصوف به ستایش ابن‌عربی می‌پرداخته و او را قطب وقت و صاحب ولایت می‌دانسته است. بنگرید به شذرات الذهب ۵: ۳۰۱، ایضاح المکنون ۱: ۱۰٦.

[۷۰ الف] ابواسحاق فیروزآبادی.

مراد محمدبن یعقوب بن احمدبن ابراهیم بن عمر فیروزآبادی صاحب قاموس المحیط است که در کازرون به سال ۷۲۹ تولد شد و در شیراز و عراق به طلب علم آمد و شد داشت و در زبید به سال ۸۱۷ وفات یافت. او را کتابی است به نام «الاغتباط بمعالجة ابن‌الخیاط» که درآن به ردّ اعتراضاتی که جمال الدین معروف به ابن‌خیاط متوفی ۸۳۹ بر

ابن‌عربی کرده بوده پرداخته، و ابن‌عربی را صاحب ولایت عظمی و صدیق کبری و شیخ طریق و امام محقّق خوانده و در ستایش وی دادِ سخن داده است. بنگرید به: ایضاح المکنون ۱: ۱۰۶، بغیة الوعاة ۱: ۲۷۳.

[۷۰ — ب] و کلّ میسّر لماخلق له.

حدیث نبوی است. در صحیح مسلم ٤: ۲۰٤۰ و ۲۰٤۱ و جامع الصغیر ۱: ۱۸۲ به صورتهای زیرآمده است:

(۱) اعملوا فکلّ میسّر لما یهدی له من القول.

(۲) اعملوا فکلّ میسّر و کلّ عامل میسّر لعمله و کلّ میسّر لما خلق له.

(۳) ما منکم نفس الا و قد علم منزلها من الجنة و النار. قالوا یا رسول اللّه فلم نعمل؟ افلانتکل؟ قال: لااعملوا. فکل میسّر لما خلق له.

نیز بنگرید به: کشف المحجوب هجویری ۵، انسان کامل نسفی ۲۱٤، العروة ۹۹ ، ۵۷۰.

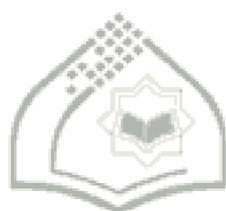
[۷۱ — ب] خضر... عمر او را دراز کرده‌الی الآن.

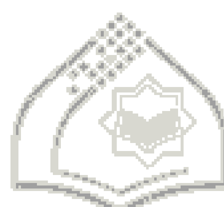
در اینکه خضر تا «الان» حیات جسمانی دارد یا نه، درمیان مشایخ صوفیه اختلاف است بطوریکه این مسأله عده‌ای را معتقد به وجود عنصری خضر کرده است و عده‌ای نیز به وجود روحانی او اعتقاد پیدا کرده‌اند.

شیخ المحقّقین علاءالدوله سمنانی به وجود عنصری خضر معتقد است و به این نکته در العروة ۳٦۹ — ۳۷۰ بتفصیل پرداخته است. وصفی که وی در عروه از خضر آورده در همان زمان مورد انتقاد عده‌ای از مشایخ صوفیه مانند عبدالرزاق کاشانی و نظام الدین خاموش هروی قرار گرفته بوده است

چنانچه خاموش هروی گفته است که: این خضر —یعنی خضری که علاءالدوله وصف کرده — خضر ترکمان است نه خضر ترجمان. بنگرید به نفحات الانس جامی ۴۸۳، عروة ۴۰. البته این‌گونه اعتقاد به وجود عنصری خضر منحصر به علاءالدوله نبوده چنانچه جامی نیز در نقد النصوص ۵۳ می‌نویسد: «و ذهب الشیخ رکن الدین علاءالدولة السمنانی و کثیر من المشایخ قدّس الله أرواحهم الی وجود الخضر ببدنه العنصری». نیز بنگرید به: سخنان یعقوب چرخی در ابدالیه ۲۹.

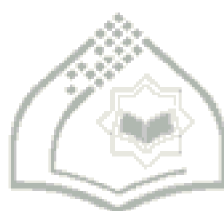






فهرستها:

- فهرست آیات قرآن
- فهرست احادیث، اخبار و اقوال.
- فهرست ابیات.
- فهرست مصطلحات و تعبیرات.
- فهرست کلی اعلام.
- مشخصات مآخذ.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست آیات قرآنی

فهرست احادیث و اخبار و اقوال



فهرست اشعار به ترتیب اعجاز

۱ــ اشعار فارسی:

آنچه مطلوب دل و جانست با جان و دلست
لیک از مطلوب خود جان بی خبر دل غافلست
۲۱/۱۴۹

عالمی را لقمه کرد و درکشید — معده اش نعره زنان هل من مزید
۹/۲۶۳

نه شرقیم نه غربیم نه علویم نه سفلیم
نه زارکان طبیعیم نه از افلاک گردانم
۲۲/۱۸

آن لحظه که بر آیینه تابد خرشید
آیینه گمان برد که خورشید منم
۱۹/۸۳

آنکه عمری درپی اومی دویدم سو بسو
ناگهانش یافتم با دل نشسته رو برو
آخرالأمرش بدیدم معتکف در کوی دل
گرچه بسیاری دویدم ازپی او کوبکو
۱۶/۱۴۹

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که تویی — وی آیینهٔ جمال شاهی که تویی
بیرون زتونیست هر چه درعالم هست — درخودبطلب هرآنچه خواهی که تویی
۲۳/۲۴۳

حقا که هم اوبود که می گفت أنا الحق ه درصوت الهی
۲۰/۱۴۸

۲ــ اشعار عربی:

ولکنه مزج رقیق منزه • یری واحداً والعلم یشهد ثانیا
۱۲/۱۴۷

قالوا اقترح شیئاً نجد لک طبخةً
قلت اطبخوا لی جبّة وقمیصاً
۱/۱۸۷

أنا ختم الولایة دون شک • بورث الهاشمی مع المسیح
۳/۷۵

ألا ان ختم الأولیا شهید • وعین امام العالمین فقید
هو السیّد المهدی من آل احمد • هو الصارم الهندی حین یبید
۱٦/۷٤

عبارتنا شتّی وحسنک واحد • و کلّ الی ذلک الجمال یشیر
۹/۱٤۰

العبد عبدٌ و الرّب ربّ • فلما تخالط و لا تخلط
۲/۱٤۷

و لا تنظر الی الحق • و تعریه عن الخلق
و لا تنظر الی الخلق • و تکسوه سوی الحق
۳/٤٦

و نزهه و شبهه • و قم فی مقعد الصدق
۸/٤٦

شغل المحب عن الهوی بسره • فی حب من خلق الهوله وسخره
العارفون عقولهم معقولة • عن کل کون ترتضیه مطهره
فهمو لدیه مکرمون وفی الوری • احوالهم مجهولة ومُسَتّره
۱٦/۲۱۵

فکاننا شیئان فی اعیاننا • کصفی الزجاجة فی صفی الصهبا
فالعلم یشهد مخلصین تألفاً • والعین تعطی واحداً للرّائی
۹/۱٤۷

أدین بدین الحب انّی توجّهت • رکائبه فالحب دینی وایمانی
٦/۱۹

فهرست تعبیرات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست اعلام

[۱]

نام کسان و گروهها

[۲]
کتابها، رساله ها و مقاله ها



[۳]
نام جایها

مشخصات مآخذ

آداب المریدین: تصنیف ضیاءالدین ابوالنجیب السهروردی، ترجمهٔ عمر بن محمد بن احمد شیرکان، باهتمام نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۳.
ابدالیه: رجوع شود به رسالهٔ ابدالیه.
ابن عربی، حیاته و مذهبه: اسین بلاثیوس، ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی، بیروت، لبنان ۱۹۷۹م.
احادیث مثنوی: جمع و تدوین بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۴۷.
احیاء علوم الدین: ابو حامد محمد غزالی، دمشق، درو یشیه، بی تاریخ.
اضواء علی السنة المحمدیة أو دفاع عن الحدیث: محمود أبوریه، بیروت، بی تاریخ.
الانسان الکامل: تصنیف عزیزالدین نسفی، به تصحیح و مقدمهٔ فرانسوی ماریژان موله، تهران ۱۳۵۹.
انس التائبین و صراط الله المبین: تصنیف احمد جام نامقی معروف به ژنده پیل، تصحیح و تحشیه علی فاضل، تهران ۱۳۵۰.
ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون: اسماعیل پاشا، تهران افست ۱۳۷۸ ق.
بدوّ شأن الحکیم ترمذی: الشیخ أبی عبدالله محمد بن علی بن الحسن الحکیم الترمذی، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، همراه با ختم الأولیاء، بیروت مطبعه کاتولکیه.
بغیة الوعاة فی طبقات اللغویّین و النحاة: للحافظ جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت ۱۳۹۹ ق.
بیان الاحسان لأهل العرفان: رك: مجموعه آثار فارسی علاءالدوله سمنانی.
بیاض: مجلهٔ تحقیقات فارسی، انجمن فارسی دهلی، جلد ۳ شمارهٔ ۱.

تاریخ بغداد: أبی بکر احمد بن علی خطیب بغدادی، ١٤ جلد، بیروت، بی تاریخ.
تاریخ التصوف الاسلامی: تألیف دکتور عبدالرحمن بدوی، بیروت ١٩٧٥ م.
تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام: تألیف مرتضی بن داعی حسنی رازی، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران ١٣١٢.
ترجمان الأشواق: محیی الدین ابن عربی، بیروت ١٣١٢ ق.
ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه: تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران ١٣٤٥.
تشیع و تصوف: تألیف دکتر کامل مصطفی الشیبی، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران ١٣٥٩.
التصفیة فی احوال المتصوفة: قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر عبادی، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران ١٣٤٧.
تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا: تألیف رینولد. ا. نیکلسون، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ١٣٥٨.
تعلیقات حدیقة الحقیقة: تألیف مدرس رضوی، تهران [١٣٤٤].
تفسیر حدائق الحقائق: تألیف معین الدین فراهی هروی مشهور به ملاّمسکین، بکوشش دکتر سید جعفر سجادی، تهران ١٣٥٦.
تلبیس ابلیس: جمال الدین أبی الفرج عبدالرحمن ابن الجوزی، بیروت ١٣٦٨ ق.
تمهیدات: تألیف ابوالمعالی عبدالله بن محمد المیانجی الهمدانی ملقب به عین القضاة، تصحیح عفیف عسیران، تهران، بی تاریخ.
التوحید (کتاب ــ): تألیف ابوجعفر محمد بن علی بن الحسن بن بابویه القمی، تهران ١٣٨٧ ق.
توضیح الملل: ترجمهٔ الملل و النحل شهرستانی، تحریر مصطفی خالقداد هاشمی، تصحیح و تعلیقات سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران ١٣٥٨.
جامع الأسرار و منبع الأنوار: تصنیف شیخ سید حیدر آملی، با تصحیحات و مقدمات هنری کربین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران ١٣٤٧.
الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر: تألیف جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر السیوطی، بیروت ١٤٠١ ق.
جشن نامهٔ: هانری کربن، زیر نظر دکتر سید حسین نصر، تهران ١٣٥٦.
جواهر الأسرار و زواهر الأنوار: کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی، مقدمه و تصحیح دکتر جواد شریعت، اصفهان، جلد اوّل ١٣٦٠.

چهل مجلس: (= رسالهٔ اقبالیه) از گفتار شیخ علاء الدوله سمنانی، تحریر امیر اقبال بن سابق سجستانی، تصحیح و تحشیه نجیب مایل هروی، چاپ نشده.
ختم الأولياء (كتاب —): الشيخ أبي عبدالله محمد بن علي بن الحسن الحكيم الترمذی، تحقيق عثمان اسماعيل يحيی، بیروت، مطبعة كاتوليكيه، بانضمام چهار رسالهٔ دیگر.
حبيب السير في اخبار افراد البشر: غياث الدين بن همام الدين محمد، مشهور به خواند میر، زیر نظر دکتر دبیر سیاقی، تهران ۱۳۳۳.
دیوان کبیر: (= کلیات شمس) مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران ۱۳۵۵.
روضة الصفاء في سيرة الانبياء و الملوك و الخلفاء: محمد بن خاوند شاه معروف به میرخواند، تهران ۱۳۳۸ — ۱۳۳۹ ق.
رسالهٔ ابدالیه: تألیف حضرت مولانا یعقوب چرخی، با تصحیح و پیشگفتار محمد نذیر رانجها، اسلام‌آباد ۱۳۹۸ق.
رسالهٔ معرفة المذاهب: محمود طاهر غزالی معروف به نظام، باهتمام علی اصغر حکمت، همراه با بیان الادیان، تهران [۱۳۱۲].
رشف الألحاظ في كشف الالفاظ: شرف الدين حسين بن احمد الفتى تبريزى، باهتمام ن. مایل هروی، تهران ۱۳۶۲.
روز بهان نامه: به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران ۱۳۴۷.
روضات الجنات في احوال العلماء و السادات: تألیف میرزا محمد باقر الموسوی الخوانساری الاصبهانی، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم ۱۳۹۲ ق.
سه رساله از شیخ اشراق: شهاب الدین یحیی سهروردی، الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات، به تصحیح و مقدمهٔ نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۵۶.
سنن ابن ماجه: الحافظ أبی عبدالله محمدبن یزید القزوینی، حققه محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت ۱۳۹۵ ق.
سنن ترمذی: أبی عیسی محمدبن عیسی بن سورة الترمذی، حققه عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت ۱٤۰۰ق.
سنن نسائی: ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب بن علی بن بحرالنسائی، همراه با شرح

جلال الدین سیوطی و حاشیهٔ امام سندی، بیروت، بی تاریخ.
شذرات الذهب في أخبار من ذهب: أبي الفلاح عبدالحي ابن العماد الحنبلی، بیروت، بی تاریخ.
شرح فصوص الحکم: متن از ابن عربی، شرح از کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی، باهتمام ن. مایل هروی، تهران، زیرچاپ.
شرح فصوص الحکم: متن از ابن عربی، شرح از داود قیصری، تهران، سنگی، ۱۲۹۹ ق.
شرح گلشن راز: احمد بن موسی، خطی، فیلم ۲۲۶۱ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.
شمس الحقائق: (گزیدهٔ غزلیات مولانا جلال الدین محمد بلخی)، انتخاب رضا قلیخان هدایت، تبریز ۱۳۱۶.
صید الخاطر: أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزی، بیروت، بی تاریخ.
صحیح مسلم: أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشیری النیسابوری. حققه محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت ۱۳۹۸ ق.
طبقات سلاطین اسلام: تألیف استانلی لین پول، ترجمهٔ عباس اقبال [آشتیانی]، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۳.
طبقات الشافعیة الکبری: تاج الدین تقی الدین السبکی، بیروت، بی تاریخ.
طبقات المفسرین: جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، تهران، لوحی از روی چاپ لیدن ۱۹۶۰م.
طرائق الحقائق: محمد معصوم شیرازی (معصومعلیشاه) باهتمام محمد جعفر محجوب، تهران [۱۳۶۱].
عبهرالعاشقین (کتاب —): شیخ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح و مقدمهٔ هنری کربین و محمد معین، تهران ۱۹۵۸م.
الفتوحات المکیة: أبي عبدالله محمد بن علی، معروف به ابن عربی، ٤ جلد، بیروت، بی تاریخ.
الفرق بین الفرق: عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادی الاسفراینی، تحقیق محیی الدین عبدالحمید، بیروت، بی تاریخ. ابن عربی، ٤ جلد، بیروت، بی تاریخ.
فصوص الحکم: للشیخ الاکبر محیی الدین بن عربی، و تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، بیروت، بی تاریخ.
فهرسة الکتب و الرسائل: شیخ اسماعیل بن عبدالرسول الاجینی، معروف به مجدوع، حققه و علّق علیه علینقی منزوی، تهران ١٣٤٤.

فهرست نسخه‌های خطی فارسی: نگارنده احمد منزوی، تهران ؟—۱۳۴۸.
فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ گنج بخش: تألیف احمد منزوی، اسلام آباد ۱۳۹۸ — ۱۴۰۲ق.
فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان، کراچی: نگاشتهٔ سید عارف نوشاهی، اسلام آباد ۱۳۶۲.
فهرست مشترك نسخه‌های خطی فارسی پاکستان: تألیف احمد منزوی، اسلام آباد، جلد سوم ۱۳۶۳.
کاشف الأسرار: نورالدین عبدالرحمن اسفراینی، باهتمام هرمان لندلت، تهران ۱۳۵۸.
کشاف اصطلاحات فنون: المولوی محمد اعلی بن علی التهانوی، تصحیح المولوی محمدوجیه و المولوی عبدالحق و المولوی غلام قادر باهتمام الویص اسپرنگر التیرولی، و ولیم ناسولیص الایرلندی، کلکته ۱۸۶۲م.
کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون: مصطفی بن عبدالله، الشهیر به حاجی خلیفه، لوحی، تهران ۱۳۷۸ق.
کشف المحجوب: تصنیف ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الهجویری الغزنوی، تصحیح و. ژوکوفسکی، بامقدمهٔ قاسم انصاری، تهران ۱۳۵۸.
کیمیای سعادت: ابوحامد، امام محمد غزالی طوسی، بکوشش حسین خدیوجم، تهران ۱۳۶۱.
مجالس سبعه: جلال الدین محمد بلخی، باهتمام دکتر فریدون نافذ، تهران، لوحی ۱۳۶۳.
مجالس المؤمنین: تألیف قاضی نورالله شوشتری، تهران ۱۳۵٤.
مجموعهٔ آثار فارسی: شیخ علاءالدولهٔ سمنانی، باهتمام ن مایل هروی، آمادهٔ چاپ.
مرآة الجنان: احمد بن عبدالله یافعی، حیدرآباد ۱۳۳۹ق.
مراصد الاطلاع علی اسماء الأمکنة و البقاع: صفی‌الدین عبدالمؤمن بن عبدالحق البغدادی، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت ۱۹۵٤م.
مرصاد العباد: تألیف نجم‌الدین ابوبکر بن محمد الرازی معروف به دایه، باهتمام محمد امین ریاحی، تهران ۱۳۵۲.
مرموزات اسدی در مزمورات داودی: نجم الدین ابوبکر عبدالله بن محمد رازی، معروف به دایه، باهتمام محمدرضا شفیعی

کدکنی، تهران ۱۳۵۲.

المصباح فی التصوف: سعدالدین حمّویه، باهتمام ن. نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۲.

مصرع التصوف او تنبیه الغبی الی تکفیر ابن عربی: تألیف برهان الدین البقاعی، تحقیق عبدالرحمن الوکیل، بیروت ۱۴۰۰ق.

المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی: ترتیبه و نشره أ. ی. ونسنك، ی. پ. منسنج، اتبع نشره ی. بروخمان، لیدن ۱۹۳۶ — ۱۹۶۹م.

معجم المؤلفین تراجم مصنفی الکتب العربیة: تألیف عمررضا کحاله، بیروت، بی تاریخ.

مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز: تألیف شیخ محمد لاهیجی، با مقدمهٔ کیوان سمیعی، تهران، بی تاریخ.

مقالات الاسلامیین (ترجمه—): تألیف ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران ۱۳۶۲.

المقالات والفرق: تصنیف سعد بن عبدالله أبی خلف الاشعری القمی، صححه و قدم له دکتر محمد جواد مشکور، تهران ۱۳۴۱.

مناقب الصوفیه: قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی المروزی، باهتمام ن. مایل هروی، تهران ۱۳۶۲.

مناهج الطالبین و مسالك الصادقین: سید محمد بخاری، به اهتمام ن. مایل هروی، تهران، زیرچاپ.

منظر الانسان فی ترجمة وفیات الأعیان: تألیف ابن خلکان، ترجمهٔ یوسف بن احمد بن محمد سنجری، خطی، موزهٔ بریتانیا.

الموطأ: مالك بن انس، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت ۱۳۹۹ق.

مؤلّفات الغزالی: تألیف عبدالرحمن بدوی، بیروت، چاپ دوم ۱۹۷۷م.

نامه های عین القضاة همدانی: باهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۲.

نسایم گلشن: (شرح گلشن راز) نگاشتهٔ شاه داعی الی الله شیرازی، تصحیح و پیشگفتار محمد نذیر رانجها، اسلام آباد ۱۳۶۲.

نسخه های خطی: (نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران)، زیر نظر محمد تقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران ۱۳۴۶.

نصوص الخصوص في ترجمة الفصوص: رکن الدین مسعودبن عبدالله شیرازی معروف به بابا رکنا، باهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، تهران ۱۳۵۹.

نفحات الأنس من حضرات القدس: نورالدین عبدالرحمن جامی، طبع توحیدی‌پور، تهران ۱۳۳۷.

نفحة الروح و تحفة الفتوح: مؤیدالدین جندی، باهتمام نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۲.

و فیات الأعیان و انباء ابناء الزمان: أبي العباس شمس الدین احمد بن محمد بن أبی‌بکر بن خلکان، حققه الدکتور احسان عباس، بیروت ۱۳۹۸ق.

هدیة العارفین: (اسماء المؤلفین و آثار المصنفین) تألیف اسماعیل پاشا البغدادی، تهران، لوحی ۱۳۸۷ق.

هذه هي الصوفیة: تألیف عبدالرحمن الوکیل، بیروت ۱۳۹۹ق.

ینبوع الأسرار فی نصائح الأبرار: تألیف کمال الدین حسین خوارزمی، باهتمام دکتر مهدی درخشان، تهران ۱۳۶۰.

یادداشت

از پس چاپ مقدمهٔ نگارنده، نکته‌هایی در خصوص الجانب الغربی، و همچنان مواردی در زمینهٔ آثار شیخ اکبر، در لابلای یادداشتهایم دیدم و یا در مآخذی که بتازگی منتشر شده است خواندم که ذکر آنها در اینجا نابجا نخواهد بود:

[۱] کتابشناس صمیمی آقای احمد منزوی در فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان ج ۳ ص ۱۳۸٤ آورده‌اند که مگّی سوای این رساله، نگاشته‌ای به نام «عین‌الحیاة فی معرفة العین و الافعال و الصفات» دارد که این را پس از الجانب الغربی ساخته است.

نیز در همانجا نوشته‌اند که این رساله، یعنی الجانب الغربی، به ترکی ترجمه شده و به عربی نیز تعریب شده است.

هم ایشان یاد کرده‌اند که مگّی، شاگرد عبدالرحمن جامی بوده است.

نگارنده در این خصوص، در مقدمه حدسی زده‌ام و نوشته‌ام که ارتباط مگّی با جامی ظاهراً از طریق رواج و قبول آثار جامی بوده است در آسیای صغیر، در دوران عثمانیها، نه آنکه مگّی به تنِ خویش به خدمت جامی رسیده باشد.

[۲] سوای حلیة الأبدال شیخ اکبر که ظاهراً در اواخر سدهٔ هشتم به فارسی در آمده، سه رسالهٔ دیگر او نیز فارسی شده است که عبارتند از:

اوّل: رساله‌ای که نام اصلی آن تاکنون بر بنده روشن نیست و در فهارس به نام «ترجمهٔ رسالهٔ محیی الدین» خوانده شده است. ابن عربی آن رساله را در معرفت و سیر و سلوک و شناخت حقیقة‌الحقائق برای یکی از مریدان خود ساخته است. این رساله را آقای دکتر شیخ الاسلامی از روی نسخهٔ آقای مهدوی، بدون ذکر نام و نشان و اسم مترجم در جشن نامهٔ مرحوم هنری کربن (۱۷۳ — ۱۷۹) بچاپ رسانیده‌اند. مترجم این

رساله شاه داعی الی الله شیرازی (۸۱۱ — ۸۶۹ هـ) است و نسخهٔ دیگر آن رساله، همراه با مجموعه آثار شاه داعی در کتابخانهٔ گنج بخش به شمارهٔ ۸۴۹ محفوظ است. بنگرید به: فهرست گنج بخش ج ۲ ص ۵۸۰، فهرست مشترک پاکستان ج ۳ ص ۱۳۴۸، نسایم گلشن ۱۵.

نگارنده از آقای عارف نوشاهی شنیدم که دوست همکار و همراه ما — آقای محمد نذیر رانجها مشغول تصحیح رسایل شاه داعی هستند. ایشان پیش از این شرح گلشن راز شاه داعی را که موسوم به نسایم گلشن است بچاپ رسانیده‌اند، امید است که این مجموعه را نیز زودتر در دسترس اهل ذوق و ارباب اشارت قرار دهند، امّا من بنده مجموعه‌ای از رسایل مترجم ابن‌عربی را در دست تتبع و تحقیق دارم و می‌خواهم که در آینده آن مجموعه را منتشر کنم، بدینوسیله از آقای رانجها خواستارم که عکسی از نسخهٔ گنج بخش، از ترجمهٔ رسالهٔ شاه داعی برای بنده ارسال بفرمایند و رهین احسان خویشم سازند.

دوم: اصطلاحات صوفیهٔ ابن عربی در نیمهٔ نخست از سدهٔ هشتم هجری توسط شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی با تصرّفات و اضافاتی به فارسی درآمده است.

سوم رسالهٔ غوثیه ابن عربی که توسط شیخ حسن گیلانی به فارسی ترجمه شده است. مترجم غیر از ترجمهٔ غوثیه، رساله‌ای زیبا وخواندنی به نام «صفت عشق و عاشق و معشوق» دارد به فارسی، که از خود بصورت «جفاکشِ محنتْ آبادِ سرگردانی حسن گیلانی» یاد کرده است. نسخه‌ای نیز به نام «رسالهٔ غوثیه» در مجلس هست که ذکر آن در فهرست نسخه‌های فارسی آقای احمد منزوی ۲ : ۱۰۸۶ آمده است ظاهراً این نسخه متن عربی رسالهٔ غوثیه است(؟).

[۳] سوای آثاری که در زمینهٔ فصوص به فارسی پرداخته‌اند و نگارنده در مقدمه از آنها یاد کرده‌ام، آثار و نگاشته‌هایی دیگر بفارسی داریم که بعضی از آنها از اینقرارند:

• صاین‌الدین علی ترکه، جز شرح فصوص‌الحکم که به عربی ساخته است، ده بیت از اشعار فلسفی — عرفانی ابن عربی را در ۱۵ رمضان سال ۸۳۸ شرح کرده و ضمن آن پیرامن وجود و کون و فرق میان آن دو سخن گفته است. نسخی از ین شرح در کتابخانهٔ مجلس، ذیل شماره‌های ۸۵۰۳ و ۸۵۰۴ موجود است.

• آقای احمد منزوی بر اثر گزارش آقای رانجها از نسخهٔ کتابخانهٔ میانوالی، از شرح فصوص‌الحکم منسوب به صدرالدین قونوی یاد کرده‌اند — رک: فهرست مشترک

۳ : ۱۷۳۶ — که عمادالدین محمد عارف عبدالنبی شطاری از مردمان سدهٔ ۱۱ آن را به فارسی ترجمه کرده است. این محمد عارف عبدالنبی شطاری صاحب چهارده خانواده در طرائق صوفیه دارد که ذکر آن در فهرست گنج بخش و فهرست مشترک ج ۲ ص ۹۹۱ آمده است و در تذکرهٔ علمای هند (۱۳٤) به او غیر از شرح فصوص الحکم، ترجمهٔ شرح فصوص نیز نسبت داده‌اند که اگر نسخهٔ مزبور شرحی مستقل نباشد، احتمال دارد که ترجمهٔ فارسی «الفکوک فی مستندات حکم الفصوص» قونوی باشد. تأیید شدنِ این نکته منوط به بررسی بیشتر از نسخهٔ موجود کتابخانهٔ سعدیهٔ میانوالی است.

• نصرالله نصرتی در ۱۱۰۹ هـ.ق شرحی منظوم به نام «جنون المجانین» بر فصوص الحکم پرداخته است.

• محی الدین حسینی قادری از مردمان سدهٔ ۱۳ هجری، شرحی به فارسی بر فصوص الحکم پرداخته به نام فص الفصوص فی شرح نقش الفصوص. رک: فهرست مشترک پاکستان ۱۷٤٤.

• عبدالکریم چشتی صابری متوفای ۱۰٤۵ نیز شرحی به فارسی بر فصوص ابن عربی ساخته است. رک: همان کتاب ۱۷٤۳.

• بعضی از اشعار فصوص الحکم را منشی سیتل سنگهه بیخود به فارسی شرح کرده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ موزهٔ ملی کراچی به شمارهٔ ۲٦۱/۸–۱۹۵۸ موجود است. فهرست نوشاهی ۲۲۲.

• نیز شیخ جعفر بن عبدالکریم میران بویکانی، رساله‌ای کوتاه در ردّ فصوص و فتوحات ابن عربی، به فارسی پرداخته است. رک: فهرست مشترک پاکستان ۱۷٤۵.

• آقای دکتر سید وحید اشرف کچهوچهوی از شرح فصوص الحکم سید اشرف جهانگیر سمنانی — که از مریدان ممتاز شیخ علاءالدوله سمنانی بوده است — یاد کرده‌اند که ظاهراً به فارسی ساخته است. رک: حیات سید اشرف جهانگیر سمنانی ص ۲۰۷.

• نیز مقالاتی به زبان فارسی، پیرامون احوال و آثار و آراء ابن عربی پرداخته‌اند که بعضی از آنها عبارتند از:

۱: همبستگی های ادبی در آثار دانته و ابن عربی، نوشتهٔ آسین پالاکیوس، نشریهٔ معارف اسلامی، س ۱۳٤۸ ش ۱۰ ص ۳۷ — ۵۰.

۲: محیی الدین ابن عربی، نگاشتهٔ سید سبط حسن رضوی، همانجا، س ۱۳٤۸، ش ۹ ص ۵۰ — ۵۹.

۳: مسألهٔ تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولوی، نگاشتهٔ نصرالله پورجوادی، معارف، س ۱۳۶۳، ش ۲ ص ۳ — ۲۵.

٤: پس از هشتصد سال، نوشتهٔ ا. ج. آربری، روزگار نو، ج ۱، ش ۲: ۳۵ — ۳۹.

۵: تأثیر رسالهٔ حلیة الأبدال ابن عربی بر سلسلة الذهب جامی، نگاشتهٔ دکتر شیخ الاسلامی، مجموعه مقالات چهارمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی، ج ۳ ص ۹۲ — ۹۸.

[٤] آقای دانش پژوه و نیز آقای احمد منزوی از شرحی فصوص الحکم منسوب به علاءالدوله سمنانی یاد کرده‌اند — فهرست دانشگاه ج ۱۱ ص ۲۳۵۰، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ج ۲ ص ۱۲٤۲، فیلمها ج ۳ ص ۱۳۰ — این شرح از سمنانی نیست و نسخه‌ای که به این نام به سمنانی نسبت داده‌اند مجلد دوم از شرح فصوص بابارکنا شیرازی است.

[۵] در مقدّمه از نقد النصوص عبدالرحمن جامی یاد کردیم، امّا آنچه مکّی در ین رساله به آن استناد کرده، شرح فصوص جامی است که به عربی پرداخته شده، و یکبار در حاشیهٔ شرح فصوص نابلسی در مصر، بسال ۱۳۰٤ هـ.ق، و بار دیگر در سال ۱۹۰۷م در فیروزآباد هندوستان بچاپ رسیده است.

[۶] پینهٔ کفشم اگر دندان نما شد عیب نیست + خنده کفشم می زند بر هرزه گردیهای من (صائب) ذکر این بیت بدانجهت آمد که درد دلی با اهل کتاب بمیان آید تا بدانند که بر منِ بنده و این تن نحیف و جان رنج دیدهٔ من چه رفته است؛ و آن اینکه نگارنده در سال ۱۳۶۰ که به سیر و سیاحت و دیدن کتابخانه‌های خارج از ایران پرداخته بودم سه روز در وین اقامت گزیدم و با کتابدار کتابخانهٔ موزهٔ «شن برون» آشنا شدم و نسخه‌های خطی فارسی و عربی آنجا را تماشا کردم و طرح ابتدایی کتابدار آن کتابخانه را در مورد قرآنهای دستنویس آنجا مورد تأمّل قرار دادم، نمونه‌ای از آن طرح را با خود به ایران آوردم و با تدقیق بیشتر، همان طرح را پخته کردم و بر قرآنهای مترجَم کتابخانهٔ آستان قدس رضوی پیاده کردم. نزدیک به هفت ماه مبلغی از قرآنهای مزبور را فهرست کردم بطوریکه از نظر مطالعات زبانی و واژگانی زبان فارسی مفید باشد. سوگمندانه بر اثر معضلی که مقدّر شد قرار داد کاری بنده در کتابخانهٔ آستانه لغو گردید و ظاهراً ادامهٔ کار طرح فهرست قرآنهای مترجَم به آقای آصف فکرت واگذار گردید. امروز که این یادداشتِ دردانگیز را می‌نویسم مجلّد اوّل از آن کار تحقیقاتی بنده از طرف کتابخانهٔ آستان قدس به نام «فهرست نسخ خطی قرآنهای مترجَم، تألیف آصف فکرت» منتشر

شده است بی آنکه، حتّی در دیباچهٔ سر پرست کتابخانه —یعنی آقای رمضانعلی شاکری — و مقدمهٔ آقای فکرت ذکری و یادی از تلاش و زحمات بنده در بوجود آوردن آن طرح و فهرست شده باشد؟!!! این قضیه مرا به یاد این سخن هجویری انداخت که نه قرن پیش نوشته است: «دیوان شعرم کسی بخواست و بازگرفت و اصلِ نسخه جز آن نبود، آن جمله را بگردانید و نام من از سر آن بیفکند ورنج من ضایع کرد». کشف المحجوب ص ۲. بنابر ین با آن دسته از مؤرخانی که می گویند: تاریخ با همهٔ زواید و عوارض و خوبی ها و ناخوبی هایش تکرار می شود؛ همداستانم و همدرد.

